سلسلة أبحاث جامعية يشرف على اصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

٤

المراسلات : د. حامد طاهر – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الجزء الرابع

بحمد الله وتوفيقه ، تتابع سلسلة « دراسات عربية وإسلامية » مسيرتها من جديد بإصدار الجزء الرابع ، الذى يحتوى هو الآخر على مجموعة منتقاة من الأبحاث الجامعية ، تتناول موضوعات محددة فى مجالات اللغة العربية ، والثقافة الإسلامية .

والجديد فى هذا الجزء أن مجموعة من الزملاء قد رحبوا بفكرة إسهامهم بالمشاركة فى إصدار هذه السلسلة ، رغبة منهم فى أن تواصل صدورها ، مع الاحتفاظ بمستواها العلمى الأصيل الذى حرصنا أن تكون عليه منذ ظهور الجزء الأول .

وبذلك أصبح للسلسلة أسرة تحرير متكاملة ، يتولى كل فرد فيها مهمة الإسهام العلمى بأبحاثه هو من ناحية ، ونشر ما يقدمه إليه الدارسون الجامعيون فى مجاله من ناحية أخرى .

وهنا يطيب لنا أن نكرر ترحيب السلسلة بكل الأبحاث الجادة التى تدور حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها والتى سبقت الإشارة إليها بالتفصيل فى الخطة المنشورة بالأجزاء الثلاثة الأولى من السلسلة .

ونحن إذ نقدم هذا العدد الجديد من « دراسات عربية وإسلامية » نتوجه بالشكر العميق لأساتذة الجامعات المصرية والعربية الذين استقبلوا ما صدر من أجزائها السابقة استقبالا طيباً ، وكتبوا إلينا بذلك مشجعين ، وكذلك اللجان العلمية المتخصصة التى أحلت السلسلة المكانة التى كنا ، وما زلنا ، نطمح إليها .

وفى النهاية ، لابد أن نعترف بأن العمل الثقافى فى الوطن العربى صعب للغاية ، والمبادرة فيه محفوفة بالمخاطر . والجزاء عليه يكاد يكون معدوماً ؛ ولكننا — على الرغم من ذلك كله — نؤمن به ، ونحبه ، ونضحى فى سبيله بالجهد الصادق من أجل مستقبل أفضل للبحث العلمى ، وخدمة خالصة للغة العربية والعلوم الإسلامية ؛

والله ولى التوفيق ؛ ؛

حامد طاهر

١٦ ذو الحجة ١٤٠٥ هـ
أول سبتمبر ١٩٨٥ م

القراءات القرآنية:
رؤية لغوية معاصرة

أ.د. أحمد مختار عمر *

أثناء اشتغالى بجمع القراءات القرآنية وتصنيفها من أجل إخراج معجم لها ، تكشفت أمامى جوانب جديدة للموضوع ، وبدت لى بعض ملاحظات رأيت من الخير أن أقدم أهمها للقارئ لعله يجد فيها ما يفيد .

وسأصوب الضوء فى هذا المقال على جوانب ثلاثة هى :

١ — شروط قبول القراءة عند اللغوى .

٢ — اختلاف نظرة اللغوى إلى القراءة باختلاف الغرض من الاستشهاد بها .

٣ — الأهمية التى يعطيها اللغوى للقراءات القرآنية ، وهل هناك ما يمكن أن تكشف عنه القراءات للغوى ؟

وأبدأ بتوضيح موقف اللغويين من القراءات القرآنية وشروط قبولهم لها ، لأن هناك خلطاً كثيراً وقع فى هذه القضية . وأحب بادئ ذى بدء أن أميز بين منهجين مختلفين وموقفين متباينين من القراءات القرآنية :

أولهما : موقف القراء وعلماء الأصول .

والآخر : موقف اللغويين والنحاة .

الفريق الأول حكمته النظرة إلى القراءة باعتبارها وسيلة تعبد وتقرب إلى الله ، وشرطا لصحة الصلاة ، ومصدراً للتشريع .

أما الفريق الثانى فقد حكمته النظرة إلى القراءة باعتبارها أحد المصادر اللغوية المعتمدة ، وشاهداً لا يصح النظر إليه بمعزل عن سائر الشواهد اللغوية .

---

* أستاذ بقسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

الفريق الأول — حين غلب المقياس الديني — وضع لقبول القراءة شروطاً ثلاثة هي :

١ — موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا .

٢ — موافقة العربية ولو بوجه .

٣ — صحة سندها واتصال روايتها (انظر النشر لابن الجزري ١ — ٩) .

أما الفريق الثاني — وهو الذي يهمنا — فقد وضع لصحة القراءة شرطاً واحداً هو صحة الرواية عن القارئ العدل حتى لو كان فرداً ، وسواء رويت القراءة بطريق التواتر أو الآحاد ، وسواء كانت سبعية أو عشرية أو شاذة . بل إن ابن جني في كتابه « المحتسب » كان حريصاً على وضع القراءة الشاذة على قدم المساواة مع القراءة السبعية ، وذلك في قوله : « إنه نازع بالثقة إلى قرائه ، محفوف بالرواية من أمامه وورائه . ولعله أو كثيراً منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه » . وإذا كان اللغويون لم يشترطوا النقل المتواتر في أي نص لغوي فلماذا يشترطونه في القراءة القرآنية . وإذا كانوا قد صرحوا بقبول نقل الواحد إذا كان الناقل عدلا رجلا كان أو امرأة ، حراً كان أو عبداً (الاقتراح للسيوطي ص ٨٦) فلماذا يوضع قيد على قبول القراءة دون غيرها ؟ بل أكثر من هذا يصرح السيوطي بأن العدالة وإن كانت شرطاً في الراوي فهي ليست شرطاً في العربي الذي يحتج بقوله .

و إلى جانب عدم اشتراط اللغوي للتواتر لم يشترط اتصال السند ورفعه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . واللغويون بهذا يتعاملون مع القراءة على أنها نص عربي رواه أو قرأ به من يوثق في عربيته على فرض التشكك في نسبة القراءة إلى الرسول . وبهذا يدخل في باب الاحتجاج اللغوي كثير مما عده القراء من باب التفسير أو الشرح اللغوي .

أما شرط موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية فلا يتقيد به اللغوي كذلك . بل هو يرى في هذا الشرط حداً من فائدة تعدد القراءات وإضاعة للحكمة من تشريعه . يقول ابن الجزري في النشر (١ — ٢٢) :

« فأما سبب وروده على سبعة أحرف فللتخفيف على هذه الأمة وإرادة اليسر بها والتهوين عليها وتوسعة ورحمة وخصوصية لفضلها وإجابة لقصد نبيها . . حيث أتاه جبريل فقال له إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف ، فقال صلى الله عليه وسلم أسأل الله معافاته ومعونته إن أمتي لا تطيق ذلك ، ولم يزل يردد المسألة حتى بلغ سبعة أحرف » .

ويقول : « إن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى جميع الخلق أحمرها وأسودها عربيها وعجميها ، وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لغاتهم مختلفة ، وألسنتهم شتى ،

ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها أو من حرف إلى آخر ، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعلم والعلاج لا سيما الشيخ والمرأة ، ومن لم يقرأ كتاباً : : فلو كلفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يستطاع ، وما عسى أن يتكلف المتكلف وتأبى الطباع » .

ثم ينقل ابن الجزرى عن ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مشكل القرآن » قوله :

« فكان من تيسير الله تعالى أن أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يقرئ كل أمة بلغتهم وما جرت عليه عادتهم : فالهذلى يقرأ (عتى حين) يريد (حتى) . : والقرشى لا يهمز ، والآخر يقرأ (قيل لهم وغيض الماء) بالإشمام : : وهذا يقرأ (عليهم وفيهم) . . والآخر يقرأ (عليهمو ومنهمو) بالصلة : : إلى غير ذلك . ولو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلا وناشئاً وكهلا لاشتد ذلك عليه ، وعظمت المحنة فيه ، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلة ، وتذليل للسان ، وقطع للعادة . فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متسعاً فى اللغات ومتصرفاً فى الحركات كتيسيره عليهم فى الدين » .

إن العادات النطقية والقدرة على التلفظ ببعض الأصوات دون بعض إنما ترتبط بالجانب الصوتى لا الكتابى . وإلا فأى صعوبة نطقية تتحقق فى أن يقرأ القارىء الكلمة كما قرئت : « فتبينوا » أو « فتثبتوا » ؟ وأى صعوبة فى أن ينطق كلمة « عباد » فى قوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » كما قرأها ابن كثير وابن عامر ونافع وغيرهم : « عند الرحمن » ، أو كما قرأها أبى وسعيد بن جبير : « عبد الرحمن » ، (بفتح العين وسكون الباء) أو كما قرأها ابن عباس : « عبادالرحمن » ؟ (بضم العين وتشديد الباء) وهل تظهر الحكمة من تعدد القراءات فى مثل قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » ، حينما قرئت « منه » تارة : « منة » (بكسر الميم وتشديد النون والنصب) وتارة : » منه » (بفتح الميم وضم النون المشددة والإضافه) ، وتارة : منة (بكسر الميم وتشديد النون والرفع) » ؟ :

فإذا كان مثل هذه القراءات يدخل فى باب المقبول مع غياب حكمة التخفيف فيها ، فلماذا نستبعد قراءات أخرى تبدو حكمة التخفيف واضحة منها لمجرد مخالفتها لرسم المصحف والأمثلة كثيرة على القراءات التى تدخل فى باب العادة الكلامية أو الخاصة اللهجية — مما يقبله اللغوى دون تردد — ويستبعده القارئ لمخالفته رسم المصحف ، مثل :

١ — (وما هو على الغيب « بضنين ») ، التى قرئت : « بظنين » . وكلنا يلاحظ التداخل بين صوتى الضاد والظاء حتى فى لغة المعاصرين . ورسم المصحف لا يسمح بالتبادل بين الضاد والظاء .

٢ — قوله تعالى : (وإذا السماء « كشطت ») ، وقوله (فأما اليتيم فلا « تقهر ») فقد قرأهما ابن مسعود على خلاف سائر القراء حين أبدل الكاف قافاً فى الأولى فصارت : « قشطت » ، وأبدل القاف كافاً فى الثانية فصارت « تكهر » . والصلة الصوتية بين القاف والكاف أوضح من أن تحتاج إلى تعليق ، ورسم المصحف لا يسمح بالتبادل بين القاف والكاف .

٣ — قراءة ابن مسعود : « عتى حين » فى : « حتى حين » . وهى خاصة لهجية معروفة منقولة عن هذيل .

٤ — ومثل هذا يقال عن قراءة : « إنا أنطيناك الكوثر » بدلا من : « أعطيناك الكوثر » ، وقد قرأ بها كل من الحسن وطلحة وابن محيصن وأم سلمة .

بل إننى أرى أن شرط موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية قد فتح باباً دخل منه بعض القراء واللغويين الذين غلبوا جانب الرسم على جانب الرواية ، فسمحوا بالقراءة بما يوافق الرسم دون التحقق من صحة الرواية . وهذا باب خطير دخل منه كثير من الطاعنين فى القراءات حين ردوا كثيراً مما روى منها إلى الاجتهاد فى النطق بما هو مرسوم . ولهذا كان حمزة بن حسن الأصفهانى فى كتابه « التنبيه على حدوث التصحيف » حريصاً على أن يوضح ان احتمال الهجاء لا يكفى بل لابد أن يقرأ بهما لتصيرا قراءتين . أما إذا احتمل الهجاء لفظين ولم يقرأ بهما فلا تصيران قراءتين . وضرب الأصفهانى أمثلة لقراءات وافقت رسم المصحف ولم تصح الرواية فيها فعدت من التصحيف منها القراءات المنسوبة إلى حماد الراوية ، قال الأصفهانى : « وكان حماد الراوية يقرأ القرآن دون رواية فكان يقع فى التصحيف » ، ومما صحفه ؛ « بل الذين كفروا فى غـرة (بكسر الغين) وشقاق » ، بدلا من « فى عزة وشقاق » ، وكذلك : « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يعنيه » ، بدلا من « شأن يغنيه » . . وغير ذلك .

وروى الأصفهانى حكايات طريفة حول تصحيفات بعضهم مثل :

(أ) كان أحد رجال المتوكل يقرأ فى المصحف اجتهاداً ، فكان يقع فى التصحيف حتى بلغ قوله تعالى : « وبشر المخبتين » فقرأها : « وبشر المخنثين » (بنون مشددة مفتوحة) فأمر به فسحب على وجهه .

(ب) كان عبد الله بن أحمد بن حنبل يقرأ سورة العلق فقرأها : « اقرأ باسم ربك الذى خلق » — بالبناء للمجهول — فقال له أحد الموجودين : أبوك ضرب بالسياط على أن يقول : كلام الله مخلوق ، وقد جعلت خالق الأشياء مخلوقاً .

(ج) كان الوليد بن عبد الملك يقرأ : « ياليتُها (بتاء مضمومة) كانت القاضية» فسمعها عمر ابن عبد العزيز فقال : « ياليتَها كانت بك » .

أما شرط « موافقة العربية ولو بوجه » فلا يرى اللغوى ضرورة له ؛ لأنه أمر متحقق لا محالة حين يتحقق شرط الرواية ، ولهذا يقول ابن الجزرى : « وقولنا فى الضابط : (ولو بوجه) نريد به وجهاً من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً ، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذ' كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح . . . » (١ — ١٠) . وحين أراد ابن الجزرى أن يمثل لما نقله الثقة ولا وجه له فى العربية لم يجد ما يمثل به إلا ما كان من قبيل السهو والخطأ ، ومع ذلك عقب بقوله : وهو قليل جداً بل لا يكاد يوجد » (١ / ١٦) .

ومن الغريب أن نجد من بين المشتغلين بالقراءات من المعاصرين من يحاول إسقاط ماعدا القراءات السبع من الكتب ، ويرفض إثباتها أو الإشارة إليها لأى غرض من الأغراض . فأقصى ما يمكن أن يقوله قائل : إنه لا تصح الصلاة بغير المتواتر ؛ لأنه ليس بقرآن . ولكن إذا لم يكن قرآناً ، أليس من وجهة النظر اللغوية البحتة كلاماً عربياً فصيحاً ؟ وإذا كان يحظر التعبد به أو قراءته فى الصلاة ، أليس هناك مجالات أخرى لروايته والاستشهاد به ؟ يقول القسطلانى (لطائف الإشارات ص ٧٣) : « إن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن ولا يوهم أحداً ذلك ، بل لما فيها من الأحكام الشرعية عند من يحتج بها ، أو الأحكام الأدبية **فلا كلام فى جواز قراءتها** » . وبهذا ينبغى أن تدخل القراءات بجميع درجاتها ومستوياتها فى الدرس الأدبى واللغوى دون حرج .

فإذا انتقلنا إلى النقطة الثانية وهى نظرة اللغوى إلى القراءة ، وجدنا هذه النظرة تختلف باختلاف الغاية من الاستشهاد بها . فإن كانت الغاية إثبات وجود اللفظ فى اللغة ، أو ضبط نطقه ، أو ذكر معناه ، أو غير ذلك من النتائج الجزئية التى لا تعم حكماً ، ولا تبنى قاعدة — إذا كانت الغاية كذلك فلا يهم كثرة النماذج اللغوية الموافقة لهذه القراءة أو قلتها ، كما لا يهم أن تكون القراءة هى النموذج الوحيد المنقول إلينا . وقد قبل اللغويون روايات الآحاد بالنسبة لجميع الشواهد اللغوية فى مثل هذه الحالة .

أما إذا كانت الغاية من الاستشهاد وضع قاعدة ، أو استنباط حكم ، أو تقنين نمط فإن اللغوى حينئذ يضع القراءة إلى جانب غيرها من النصوص ، ويوازن بينها ، ويبنى القاعدة على الكثير الشائع ، سواء كان مقروءاً به ، أو غير مقروء ، وسواء كانت القراءة

متواترة أو غير متواترة ؟ والقراءة حينئذ لا تتميز بوضع خاص ، ولا تنفرد بنظرة معينة بالنسبة لسائر المصادر اللغوية . وكيف تتميز والنص القرآنى نفسه لم يعط أى ميزة فى مجال التقعيد على غيره من النصوص ؟

ألم يتوقف اللغويون عند بعض الآيات القرآنية فحفظوها ولم يقيسوا عليها لأنها لم تأت طبقاً للنموذج الشائع فى لغة العرب ؟

أينا يسمح بأن يقيس المتعلم على الآية القرآنية « إن(بنون مشددة) هذان لساحران » فيرفع الطرفين بعد « إن » ؟ (الآية ؟ ٦٣ طه) وهى قراءة نافع وابن عامر وحمزة وعاصم والكسائى من القراء السبعة . ومثل هذا يقال عن قراءة معظم السبعة « بما أنزل إليك وماأنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة » (النساء ١٦٢) .

فالقراءة إذن فى مجال التقنين والتقعيد لا تعزل عن بقية المصادر اللغوية ، وهى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف والشعر الجاهلى والإسلامى ومأثور النثر من حكم وأمثال وخطب . . . وهى توضع مع غيرها فى سلة واحدة ويصنف الجميع ويحلل ثم توضع القاعدة على ما تثبت كثرته ويتضح شيوعه واطراده ، لأنه هو الذى يمثل اللغة المشتركة أو القاعدة التى يجب محاكاتها والالتزام بها .

ومعنى هذا أن معيار اللغوى ومنهجه يختلف عن معيار القارئ ومنهجه ، وأن أى محاولة لفرض منهج القراء على اللغويين سيعنى فرض منهج علم على علم آخر ، كما سيظهر اللغوى بمظهر المضطرب أو المتناقض فى أقواله وأفعاله .

وعلى هذا فحين يقول اللغويون عن القراءات :

١ — « والقراء لم يطالبوا بأن يحملوا القراءة على ما يجوز فى كلام العرب بل إن قراءتهم مردودة إلى الرواية » (رسالة الملائكة ص ١٨٨) .

٢ — « الرواية تصلها إلى رسول الله ، والله تعالى يقول : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) وهذا حكم عام فى المعانى والألفاظ » (المحتسب لابن جنى) .

٣ — « والسلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان عن الجماعة ألا يقال إحداهما أجود من الأخرى لأنهما جميعاً عن النبى صلى الله عليه وسلم فيأثم من قال ذلك » (إعراب القرآن للنحاس) —

فليس معنى هذا أنهم لابد أن يعقدوا عليها بصورة مطلقة ، وأن يخالفوا أمثلتهم الكثيرة

ليبينوا على ما كان منها قليلا . كما أنه ليس معنى رفضهم التقعيد على بعض القراءات أنهم يرفضون قبول القراءات ككل .

وبهذا يمكننا أن نفهم وجهة نظر اللغويين القدماء الذين استبعدوا من مجال الاستشهاد قراءات سبعية مثل :

١ — قراءة ابن عامر : وكذلك زين (بضم الزاى) لكثير من المشركين قتل (بضم اللام) أولادهم (بفتح الدال) شركائهم » بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول .

٢ — قراءة حمزة : « واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام » بالجر على عطف الظاهر على الضمير المتصل دون إعادة حرف الجر . وقد وضح أبو على الفارسى ذلك قائلا : « وهذا ضعيف فى القياس وقليل فى الاستعمال ، وما كان كذلك فترك الأخذ به أحسن » .

٣ — قراءة نافع : « وجعلنا لكم فيها معائش » بإبدال ياء مفعلة همزة فى الجمع وهى ليست زائدة . وقد قال المازنى تعليقاً على هذه القراءة : « أصل أخذ هذه القراءة عن نافع ، ولم يكن يدرى ما العربية » ، وقال الزجاج : « ولا أعلم لها وجهاً إلا التشبيه بصحيفة وصحائف ، ولا ينبغى التعويل على هذه القراءة » .

وفى نفس الوقت قبلوا فى الاستشهاد قراءات غير سبعية مثل :

(ا) قراءة الحسن : اهبطوا مصر (بمنع مصر من الصرف) .

(ب) قراءة الحسن : ولا خوف (بفتحة واحدة) عليهم ولا هم يحزنون .

(حـ) قراءة الأعمش : وإن منها لما يهبط (بضم الباء) من خشية الله (١) .

فالنوع الأول وإن حقق شروط القراء لم يحقق شروط اللغويين ، والنوع الثانى وإن لم يحقق شروط القراء فقد حقق شروط اللغويين .

ومع هذا فنحن لا نقر بعض اللغويين على إساءتهم التعبير فى وصف القراءة من مثل قول المبرد عن إحدى القراءات : « هى لحن لا يجوز فى كلام ولا شعر » (قراءة أبى عمرو :

---

(١) مما استشهد به اللغويون من الشاذ « إنها ترمى بشرد كالقصر » على أن القصر أصول الأعناق ، و « إذ تلقونه بألسنتكم » من الولق وهو الاستمرار فى الكذب ، و « فقبصت قبصة من أثر الرسول » على أن القبص الأخذ بأطراف الأصابع ، و « دابة من الأرض تكلمهم » على أن الكلم الجرح .

إلى بارئكم) بسكون الهمزه ، وقوله عن قراءة أخرى : « لو صليت خلف إمام يقرأ : الذى تساءلون به والأرحام لأخذت نعلى ومضيت » . ومن مثل قول الزمخشرى : « وأما قراءة ابن عامر (قتل أولادهم شركائهم) فشىء لو كان فى مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجا مردوداً . . فكيف به فى الكلام المنثور ؟ فكيف به فى القرآن ؟ . . والذى حمله على ذلك أن رأى فى بعض المصاحف « شركايهم » مكتوبه بالياء . ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب (الكشاف ١ — ٢٥٣) .

وقد كان الأدب فى مجال الحكم على القراءة يقتضى التحفظ فى إطلاق الأحكام ، والدقة فى اختيار الكلمات . وكان يكفى اللغوى القول بمخالفتها للأصول العامة ، أو بموافقتها لإحدى اللهجات ، أو نحو ذلك . كما كان يرفع عنه الحرج أن يستعمل عبارات مثل قول الطبرى : « وأعجب القراءتين إلى كذا » ، وقول الفراء : « وإنه لأحب الوجهين إلى » ، وقوله : « ولست أشتهى ذلك » ، ونحوه .

بقيت النقطة الأخيرة المتعلقة بأهمية القراءات اللغوية ، وألخص القول فيها فيما يأتى :

لا يغيبن عن البال أن القراءات القرآنية تعد كنزاً لغوياً وأدبيا لم يكتشف بعد ، وأنها بما أثارته من حوار وجدل قد أخصبت التفكير اللغوى العربى ، وشحذت الهمم والعقول لمناقشتها وتحليلها والحكم عليها .

وهى بالإضافة إلى هذا وذاك يمكن أن تزود اللغوى — فى فهمه وتحليله للغة العربية الفصحى ولهجاتها — بمعين لا ينضب وزاد لا ينفد . وأستطيع أن أضرب عشرات الأمثلة للأهمية اللغوية للقراءات وإن كان المجال لا يسمح بذلك . ولهذا فسأقتصر على بعض الأمثلة التى بدت لى أكثر أهمية من غيرها :

أولا : لا ينكر أحد أن القراءات القرآنية وطرق التلاوة للنص القرآنى تعد المثال الحى الوحيد لكيفية نطق الفصحى قديماً وحديثاً . وكثيراً ما نحتاج عند وصف صوت من الأصوات أو ظاهرة صوتية معينة إلى الاستهداء بنطق المجيدين من قراء القرآن . أما باقى المصادر اللغوية فقد وردتنا مكتوبة لا منطوقة ، وكثيراً ما أوقعت طريقة الكتابة العربية العربية فى التصحيف والتحريف .

ثانياً : أن بعض القراءات قد يوضح المراد من الآية ويلقى الضوء على معناها . ومن ذلك قوله تعالى فى سورة المائدة : « **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** » . وقد جاءت قراءة ابن مسعود لتحدد اليد التى يبدأ بقطعها وهى « فاقطعوا أيمانهما » . ومنه قوله تعالى فى نفس السورة : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم

أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » وقد قرأ أبى وابن مسعود وغيرهما : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، فدلت القراءة على شرط التتابع . كما أن اختلاف القراءة قد يؤدى إلى اختلاف الحكم الفقهى . ومن ذلك قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » فقراءة حفص المثبتة فى نص المصحف بنصب « أرجلكم » عطفاً على الوجوه والأيدى . وبذلك تكون الأرجل داخلة فى الأعضاء المغسولة . أما قراءة ابن كثير وأبى عمرو وحمزة وغيرهم فكانت بكسر « أرجلكم » بالعطف على الرءوس ، فتكون الأرجل داخلة فى المسح مع الرأس . وقد قال الفقهاء إن القرآن قد نزل بالمسح على الرأس والرجل أولا ، ثم عادت السنة إلى الغسل .

ثالثاً : كثير من القراءات يكمل بعضه بعضاً أو يفسر بعضه بعضاً . فكما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً فكذلك القراءات يفسر بعضها بعضاً ويفسر بعضها بعض القرآن ، وأضرب على ذلك الأمثلة القليلة الآتية :

(أ) يقول تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

فقد اختلف المفسرون فى معنى الآية ، فمنهم من قال : إن الذى يعلم تأويله : الله والراسخون فى العلم ، وبذلك عطفوا الراسخون فى العلم على لفظ الجلالة .

ومنهم من قال : إن الذى يعلم تأويله هو الله فقط ، ثم استأنف قائلا : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به .

والرأى الثانى أرجح وأوضح ، ولهذا جاءت قراءة أبى وابن عباس : « وما يعلم تأويله إلا الله . ويقول الراسخون فى العلم : : » — جاءت قراءتهم قاطعة بأن المراد هو المعنى الثانى لا الأول .

(ب) يقول تعالى متحدثاً عن فئة من اليهود : « ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا . لياً بألسنتهم وطعنا فى الدين » فكانوا يسكتون على « راعنا » لتوهم أنهم يريدون « الرعاية » مع أن قصدهم « الرعونة » . ولذا جاءت قراءة الحسن وابن محيصن كاشفة نية اليهود حينما نونت كلمة « راعنا » : وهذا واضح من قول بقية الآية : « لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين » .

(حـ) قال تعالى : « وما كان لنبى أن يـغـل » (بفتح الياء على البناء للمعلوم) وهناك قراءة : « وما كان لنبى أن يـغـل » (بالبناء للمجهول) . فمعنى الأولى : أن يخون أصحابه بأخذ شىء من الغنائم خفية . ومعنى الثانية : أن يخون بالبناء (للمجهول) . وقد جاء فى الأثر أن أحد المنافقين قال يوم بدر حين فقدت قطيفة حمراء من الغنيمة : خاننا محمد وغلنا . فأكذبه الله عز وجل . ولاشك أن القراءتين يكمل بعضهما بعضاً .

(د) ومثال أخير من سورة يوسف فى قوله تعالى : « قالوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا » . وحيث لم يكن الأخ سارقاً حقيقة ، وإنما كان متهما بالسرقة ، جاءت القراءة التالية لتدل على هذا المعنى ، وهى : « قالوا يا أبانا إن ابنك سرق (بضم السين وتشديد الراء)

رابعاً : تشتمل القراءات على شواهد لغوية سكتت المعاجم عن إثباتها . ويحضرنى من هذا النوع الآن **قوله تعالى :** « وما قدروا الله حق قدره » . ولكن الشائع بيننا الآن وبخاصة فى مراسلاتنا ومكاتباتنا استخدام كلمة (التقدير) بمعنى التعظيم والاحترام . وقد جاءت القراءة القرآنية بالتشديد مصححة لهذا الاستعمال ، جاء فى الكشاف : « وقرئ بالتشديد على معنى : وما عظموه كنه تعظيمه » . ولم يرد هذا الاستعمال فى المعاجم .

خامساً : يمكن اتخاذ القراءات القرآنية مرتكزاً لتحقيق التيسير ودليلا لتصحيح كثير من العبارات والاستعمالات الشائعة الآن ، والتى يتحرج المتشددون عن استعمالها ، وأضرب على ذلك الأمثلة الآتية :

(أ) يكثر فى الاستعمال الحديث ضبط الفعل « توفى » مبنياً للمعلوم فى مثل قولهم : « تـوفى فلان » إذا مات . وعلى الرغم من أن الاستعمال الفصيح هو « توفى » بالبناء للمجهول ، فقد جاءت القراءة القرآنية مصححة النطق الحديث ، وذلك فى قوله تعالى : « ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر » ، فقد قرأ الأعمش وغيره : « ومنكم من يتوفى » — بالبناء للمعلوم . قال النحاس فى إعراب القرآن وأبو حيان فى البحر المحيط : أى يستوفى أجله .

(ب) نحن نقول الآن « : أمسية جميلة » ، « أمسية ثقافية » . ويتشدد بعض المحدثين فيضع شدة على الياء لتكون « أمسية . ولكننا نجد فى بعض القراءات ما يصحح هذا النطق على أساس من التخفيف ، ومن ذلك .

- قوله تعالى : « تلك أمانيهم » الذى قرأه أبو جعفر والحسن : أمانيهم . (بالتخفيف)
- قوله تعالى : « ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب » الذى قرأه أبو جعفر والحسن : ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب . (بالتخفيف)

* قوله تعالى : « إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته » الذى قرأه أبو جعفر كذلك : فى أمنيته (بالتخفيف) :

فهل بعد هذا نتحرج من أن نقول : أمسية وأمنية وأضحية وأغنية ونحوها ؟

(حـ) يشيع فى الاستعمال الحديث استعمال «كلا » مع المثنى المؤنث المجازى التأنيث فنقول كلا الدولتين ، وكلا الصحيفتين . . ونحو ذلك . وقد جاءت القراءة القرآنية لتصحح هذا الاستعمال وذلك فى قوله تعالى : « كلتا الجنتين آتت أكلها » ، فقد قرأها ابن مسعود :

كلا الجنتين آتت أكلها . قال فى البحر : أتى بصيغة التذكير لأن تأنيث الجنتين مجازى .

(د) ونحن نستعمل الآن الفعل هرع ويهرع مبنياً للمعلوم ، فنقول : هرعت سيارات الإسعاف ، هرع رجال الشرطة . . والمذكور فى المعاجم وفى كتب الصرف ملازمة الفعل للبناء للمجهول . ولكن من القراء من قرأ فى قوله تعالى :

وجاءه قومه يهرعون إليه . . . :وجاءه قومه يهرعون إليه (بالبناء للمعلوم) ، كما ذكر أبو حيان فى البحر المحيط .

(هـ) تذكر كتب النحو أن من مواضع وجوب الكسر لهمزة « إن » وقوعها مفعولا للقول . ولكن كثيراً من المتحدثين يفتحونها . وقد كنت حيناً من الدهر أفكر فى وسيلة لتصحيح ذلك حتى انتهيت إلى تخريجه على تقدير حرف الجر ، وحذف حرف الجر قياسى مع « أن » . وظللت متردداً فى إعلان هذا الرأى حتى وقعت على القراءات القرآنية الآتية :

* إذ قالت الملائكة يامريم أن الله يبشرك بكلمة منه .

* ولئن قلت أنكم مبعوثون من بعد الموت . قال فى البحر لأن « قلت » فى معنى « ذكرت » .

(و) يمثل باب العدد مشكلة كبيرة للمتعلم العربى ، فتارة يخالف وتارة يطابق ، وغير ذلك . وتزداد المشكلة بالنسبة للعدد من ثلاثة إلى عشرة لأن تمييزه جمع ، ولابد من رد الجمع إلى المفرد للحكم بتذكير التمييز أو تأنيثه . ومعنى هذا أن من يريد أن يقول ٣ اختبارات أو ٣ دول لابد أن يقوم بثلاث خطوات ليضع العدد فى صورته الصحيحة : رد الجمع إلى المفرد ، الحكم عليه بالتذكير أو التأنيث ، مخالفة العدد للمعدود : ألا يحل المشكلة أن ننصح المتعلم بأن يقدم المعدود ويؤخر العدد وحينئذ تجوز له المطابقة لأنه نعت ، وتجوز المخالفة لأنه عدد ؟

وقد جاء المخرج فى قوله تعالى : وكنتم أزواجا ثلاثة ، فقد قرئ كذلك : وكنتم أزواجاً ثلاثاً ، كما ذكر ابن خالويه فى مختصر البديع .

سادساً : من الممكن ضم القراءات القرآنية إلى النص المصحفى وإعادة الدراسة لبعض الأبواب الصرفية المعقدة أو التى تتسم بالاضطراب والفوضى ، وذلك فى محاولة للخروج بقاعدة عامة تزيل الاضطراب ، أو تمنى رأى قد يكون مرجوحاً لكنه يزيل حرجاً ويصحح خطأ .

وأضرب مثالين لتوضيح ما أقول :

(أ) تشكل عين الفعل الثلاثى المجرد عبئاً كبيراً على كاهل المتحدثين وتتوزع أبواب هذا الفعل بين الكسر والفتح والضم فى كل من الماضى والمضارع دون ضابط صارم . وأكثر الأبواب شيوعاً فى اللغة العربية ما كان بفتح الماضى مع ضم مضارعه أو كسره(طبقاً لقاعدة المخالفة) . ولكن المتحدث يقف حائراً — إن لم يرجع إلى المعجم — فى كثير من الأحيان هل مخالفة حركة الماضى فى المضارع تكون إلى الكسر أو الضم ؟ .

ولعلنا نجد فى أمثلة القراءات القرآنية ما يسمح لنا بفتح باب الاختيار فى حركة المخالفة فنكسر أو نضم حسب ما شاع على ألسنة المثقفين وقبله العرف اللغوى الحديث . وقد وردت الأفعال الآتية — وغيرها كثير — بالكسر والضم :

ثم **لننسفنه** فى اليم نسفاً :

فكنتم على أعقابكم **تنكصون** :

ويوم **يحشرهم** وما يعبدون من دون الله :

ويوم **يحشر** أعداء الله إلى النار : (على قراءة البناء للمعلوم) :

لم يسرفوا ولم **يقتروا** وكان بين ذلك قواماً :

فلما أراد أن **يبطش** بالذى هو عدو لهما :

عالم الغيب **لا يعزب** عنه مثقال ذرة :

ولما ضرب ابن مريم مثلا **إذا قومك منه يصدون** .

فمن نكث فإنما **ينكث** على نفسه .

فسيقولون بل **تحسدوننا** :

ولا تلمزوا أنفسكم :

سنفرغ لكم أيها الثقلان .

(ب) قبل من المتحدثين من يلاحظ فتح ما قبل واو الجماعة وياء المخاطبة إذا كان الفعل منتهياً بألف مثل : أنتم تسعون إلى ما فيه مصلحة عامة — أنت تسعين إلى ما فيه خير الوطن . والشائع بيننا الآن ضم ما قبل الواو وكسر ما قبل الياء طردا للباب على وتيرة واحدة وتأثراً بما يحدث مع الأفعال المنتهية بواو أو ياء .

ألا نستأنس بما ورد فى بعض القراءات القرآنية فنرفع الحرج عن نفوس المتحدثين ونجيز ما أجازوه هم بالفعل لأنفسهم ؟

لقد قرأ الحسن : فقل تعالوا (بضم اللام) ندع أبناءنا وأبناءكم (٦١ آل عمران) .

كما قرأ : وإذا قيل لهم تعالوا (بضم اللام) إلى ما أنزل الله (٦١ النساء) .

وقرأ كثير من القراء : لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا (بضم الغين) فيه (٢٦ فصلت) .

سابعاً : بعض القراءات يعد من باب التفسير اللغوى لبعض الألفاظ مما يكون له الأفضلية على غيره من التفسيرات ، أو يلقى ضوءاً على المعنى المراد من اللفظ ، ومن ذلك :

- إنى أرانى أعصر خمراً — قرأها ابن مسعود : أعصر عنباً .
- تكاد السموات يتفطرن منه — قرأها ابن مسعود : يتصدعن منه .
- إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم — قرأها أبى وعلى وعائشة وغيرهم : حطب جهنم .
- حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها — قرأها أبى وابن عباس : حتى تستأذنوا .
- كالعهن المنفوش — قرأها ابن مسعود : كالصوف المنفوش .

ثامناً : تسجل القراءات كثيراً من اللهجات العربية التى جاءت وفقاً لها . ولهذا فهى مجال خصب لمن يريد دراسة اللهجات العربية القديمة والحديثة . ويمكننا تلمس كثير من صور النطق الحديث فى هذه القراءات مثل :

(أ) نطق وزن فعول بكسر فائه كما فى :

إنك أنت علام **الغيوب** .

لا تدخلوا بيوتاً غير **بيوتكم** .

وليضربن بخمرهن على **جيوبهن** .

وفجرنا فيها من **العيون** .

(ب) نطق كلمة أربعين بكسر الباء ، كما فى قوله تعالى : وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة .

(حـ) نطق كلمة « شجرة » بإبدال الجيم ياء ، كما فى قوله تعالى : ولا تقربا هذه الشجرة ، التى قرئت : الشيرة .

(د) نطق كلمات الثلث والربع والسدس والثمن . . وغيرها من الكسور بسكون الحرف الثانى كما فى النطق الحديث .

(هـ) نطق كلمة « الجهاز » بكسر الجيم ، كما قرئ فى قوله تعالى : فلما جهزهم بجهازهم .

(و) نطق كلمة « الجمعة » بسكون الميم كما قرئ فى قوله تعالى : « من يوم الجمعة » .

تاسعاً : تحوى القراءات القرآنية كثيراً من أحكام الإلقاء والتلاوة كالوقوف على التاء المربوطة ، وحذف الحركة أو تسهيلها ، وأحكام الوقف والإمالة والإدغام والإبدال والمد والقصر والتفخيم والترقيق وغيرها .

وأخيراً نقول إن كثيراً من القراءات قد يضع علامات استفهام أمام بعض الأحكام والقواعد النحوية السائدة التى تتعلق بباب الممنوع من الصرف وبحذف ألف ما الاستفهامية عند سبقها بحرف جر ، وبدلالة بعض صيغ الجموع وأنواعها على القلة أو الكثرة ، وبجر المنقوص الممنوع من الصرف بفتحة مقدرة ، وبهمز عين مفاعل إذا كانت ياء أو واواً ، وغير ذلك .

تجديد الفكر الإسلامى
عند محمد إقبال

د. عبد المقصود عبد الغنى *

يعتبر المفكر المسلم محمد اقبال واحداً من أبرز أعلام الفكر الإسلامى الذين أسهموا بجهد مشكور فى إحياء هذا الفكر وتحريره من الجمود الذى كان قد سيطر عليه والعمل على إثرائه ومده بزاد جديد يكفل له التطور ويحقق له الملائمة لروح العصر ومسايرته للحيــاة .

ولد محمد إقبال سنة ١٨٧٧ م بإقليم البنجاب فى شبه القارة الهندوباكستانية وقد أصبح هذا الإقليم تابعاً لباكستان بعد تقسيم شبه القارة سنة ١٩٤٧ م وكان رحيله عن الدنيا سنة سنة ١٩٣٨ م وفيما بين هذين التاريخين كانت رحلة حياته التى حفلت بالعمل الجاد والجهد البناء .

نشأ إقبال فى بيت متدين ، وتربى على الفضيلة ، وشب على الخلق وطبع على التقوى والإيمان والإخلاص ، كان والده يحثه على قراءة القرآن ويقول له : اقرأ القرآن كأنما أنزل عليك ، كما كان يقول له : كن يابنى برعماً مزهراً فى غصن الملة المحمدية ، وكن زهرة تحيا بنسيم يقبل من ربيع المصطفى .

كان هذا الذى نشأ عليه فى رحاب الأسرة مصدر قوته ومنبع حكمته وزاداً حفظه فى حياته من الانسياق وراء مباهج الحيــاة . .

وقد حرص إقبال على أن ينهل من ثقافة عصره وأن يتزود منها بخير الزاد ، واستطاع

---

* مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

بفضل مواهبه العقلية أن يجمع بين الثقافة الدينية والثقافة المدنية ، ذلك أنه أقبل على الثقافة الإسلامية فى بلاده وخاض فى غمارها حتى تخرج فى كلية الحكومة بلاهور ، بل عكف على البحث والدراسة حتى نال شهادة « MA » التى تعادل شهادة الماجستير (١) .

ثم قصد إلى الغرب لينهل من ثقافته ومعارفه ويطلع على حضارته ومدنيته ، وفى الفترة التى عاشها إقبال فى الغرب متنقلا ما بين لندن وألمانيا لم تمنعه دراسته من العمل من أجل الإسلام فقد قام بإلقاء محاضرات عنه وعن فلسفته وحضارته موضحاً فيها مزايا الإسلام ، ومفنداً الشبهات التى يثيرها خصومه ضده .

وكان أيضاً يتأمل فى حضارة الغرب وفلسفته دون أن تخدعه تلك الحضارة ببريقها أو يقع أسيراً لها ، بل إنه استطاع أن ينفذ إلى الأساس الذى قامت عليه ويدرك ما قد ينجم عنه من أخطار ، ومن ثم فإنه حذر الغرب من هذه الحضارة قائلا لأهله « ياساكنى ديار الغرب ، إن الذى توهمتموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً ، وإن حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها ، فالعش الذى يبنى على غصن رقيق لا يثبت » .

عاد إقبال إلى وطنه بعد أن نال شهادة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة ميونخ بالمانيا سنة ١٩٠٨ عن رسالته « تطور الميتافيزيقا فى إيران » وكان لابد أن يدخل مرحلة جديدة فى فى حياته ، مرحلة حافلة بالعمل والإنتاج . ، وقد شارك فى كثير من الميادين ، ميدان التدريس وميدان المحاماة وميدان العمل السياسى ، ومما يذكر أنه كان صاحب فكرة تقسيم شبة القارة الهندوباكستانية إلى الهند وباكستان حتى يكون للمسلمين كيان خاص بهم يستطيعون أن يمارسوا فيه حقوقهم وأن يرفعوا شعائر دينهم بحرية ، وقد تحققت هذه الفكرة سنة ١٩٤٧ م بعد وفاته على يد القائد « محمد على جناح» الذى قال عنه : « كان شاعراً منقطع النظير ، طبق صيته الآفاق وستبقى كلماته حية أبداً وإن مساعيه لأمته وبلده لتضعه فى صف أكبر كبراء الهند ، وإن وفاته اليوم لتعتبر خسارة للهند عامة وللمسلمين خاصة » (٢)

والحق أن إقبالا يعتبر — بحق — من الشخصيات الجادة التى سجلت صفحة مشرقة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وصنعت تاريخاً حافلا بالمعانى الإنسانية النبيلة فلم يخرج من الدنيا كما جاء إليها ، ولكنه حاول أن يحيى أمة ويبعث شعباً ويرد للإنسان كرامته ، ويرسم منهجاً لحياة فاضلة ويكشف عن تهافت الإلحاد ، ويرفع راية الإصلاح والتجديد . وسنحاول فى هذا المقام أن نلقى الضوء على موقفه من قضية تجديد الفكر الإسلامى .

قضيـــة التجـديـــد

تعتبر قضية التجديد من القضايا البارزة فى فكرنا الإسلامى عبر مراحله المختلفة ، فقد رفع راية الإصلاح والتجديد (٣) ، كثير من رواد فكرنا السابقين من أمثال الإمام الغزالى وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب والشاه ولى الله الدهلوى والسيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وغيرهم .

ولا شك فى أن إقبالا قد اطلع على أفكار هؤلاء السابقين وأفاد منها ، ولكن ليس من الصواب الاعتقاد بأن أفكاره مجرد صدى لآراء من سبقوه ، ذلك أنه احتفظ إزاءها بأصالته ، لأن عبقريته تأبى إلا أن تكون أصيلة تستمد طاقاتها من مواهبه وتفكيره وعلى أى حال فينبغى أن نوضح مفهوم التجديد فى نظر إقبال لأن التجديد قد لحقه كثير من الانحرافات . .

أولا — مفهوم التجديد :

التجديد — عند إقبال — ليس ألا محاولة لتقديم فهم جديد لمبادىء الإسلام وعقائده فى ضوء ما تمخض عنه تمحيصنا لنتائج الفكر الغربى الحديث ، ولعل هذا هوما يتضح لنا من قول إقبال :

« لقد حاولت بناء الفلسفة الإسلامية بناءاً جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور فى نواحيها المختلفة »(٤)

هذه هى حقيقة التجديد الذى يريده إقبال ، إنه التجديد الذى ينطلق من الإسلام وتراثه العقلى ، مع استفادته بنتائج الفكر الحديث بعد تمحيصها تمحيصاً يكشف عن اتفاقها مع مبادىء الإسلام وعدم اصطدامها بها .

ومعنى هذا أنه عرض الحقائق القديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، وهو بذلك يختلف عن التجديد الذى يهدف إلى تقليد الفكر الغربى الحديث تقليداً أعمى والأخذ بمبادئه ونظمه دون فحص أو تمحيص ، كما يختلف عن التجديد الذى يقتصر على تخليص مبادىء الإسلام وتطهيرها من البدع والانحرافات التى لحقتها دون أن يحاول السير بها إلى الإمام ودفعها إلى حياة المسلم المعاصر .

وينبغي أن ننبه إلى أن التجديد في نظر إقبال وفي الإسلام عامة يختلف عن التجديد أو الإصلاح الذي ظهر في أوربا على يد الراهب الألماني « مارتن لوثر » ذلك أن التجديد هناك تجديد في العقيدة ذاتها وإصلاح في الشريعة نفسها (٥) أما التجديد عندنا فهو تجديد في الفهم وليس تجديداً في التشريع . فهناك أمور ثابتة من حيث المثال . ولكنها متطورة متغيرة من حيث الواقع . والتجديد إنما يصيب أمثلة الواقع المشكل لجزء من الحقيقة . فما يطرأ من تجديد في فكرنا الإسلامي لا ينال الأصول الثابتة . وإنما يتصل بالفروع والجزئيات والمفاهيم التي هي بطبيعتها عرضة للتغيير والتعديل . مسايرة لمتطلبات العصر وتطور الحيـــاة .

إن الإسلام قد رسم مخططاً عاماً وتوجيهاً شاملا للحياة الإنسانية وهذا المخطط ثابت وأصيل يقبل — بسعته وشموله — العديد من النماذج والصور والأنماط في المجال التطبيقي دون أن يتخلف عن تطوره . لأن هذا المخطط أو النظام الذي رسمه الإسلام للحياة الإنسانية يعتبر أكثر الأنظمة التي قدمت لهذا العالم مرونة وأوفاها قبولا لما لا نهاية له من التطور والتقدم .

ومن ثم فإن إقبالا كان دقيقاً عندما عبر عن حركته بـ « إعادة بناء الفلسفة الإسلامية » دون التعبير بالإصلاح الديني أو تجديد الدين ، لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام فإنها لا تتعلق بتعديل مبادئه طالما كان مصدره وهو القرآن الكريم له صفة الجزم والأبدية . وأية حركة إصلاحية أو تجديدية في مجال الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر النابع منه وفي دائرة فهم المسلمين لمبادئه .

ولعل من الواضح أن إقبالا يقف موقفاً متزناً ودقيقاً يتميز عن موقف المتعصبين المتشددين الذين تزعجهم فكرة التجديد فيقاومونها في أي مستوى مهما كان — فكراً أو وجداناً أو سلوكاً أو عملا — وكأنما الحياة قد صبت في قوالب محددة ثابتة صاغها لهم أسلافهم فلا ينبغي أن تبدل أو تغير .

كما يتميز موقف إقبال عن موقف المتطرفين الذين يضيقون بالنظام ويتقلبون في كل واد ويجرون وراء كل ناعق ولا يحملون لتراثهم الذي يشكل شخصيتهم وأصالتهم إكباراً أو إعزازاً .

ولا ريب في أن هؤلاء وأولئك قد جانبوا الحق وجاوزوا الحكمة ونأوا عن الصواب . لأن موقف المتعصبين يجعل المسلم منعزلا عن العصر لا يقدر على فهم أحداثه ومشكلاته . وموقف المتطرفين يجعله ضائعاً تائهاً تابعاً ذليلا لا يعرف له تراثاً ولا يحس باصالته وذاتيته .

إن المسلم المعاصر يحتاج إلى فكر يجمع بين الأصالة والمعاصرة حتى يرتبط بدينه وبتراثه الأصيل ، وحتى لا يتخلف عن العصر وأحداثه . وهذا ما حاوله إقبال فى تجديده الذى أراده ، والذى أصبح ضرورة ملحة . وهذا يدعونا إلى الحديث عن دوافع التجديد فى رأى إقبال . .

ثانياً — دوافع التجديد ومبرراته :

الواقع أن التجديد — فى عصر إقبال — كان ضرورة ملحة من أجل الملاءمة والتنسيق بين روح العصر والفكر الإسلامى الأصيل وتراثه فى خطة تجديديه شاملة توائم بين تراثنا الذى تتمثل فيه أصالتنا وذاتيتنا ، وبين الفكر الحديث الوافد الذى لا يمكن تجاهله تماماً .

ومن هنا فإن إقبالا آمن بالتجديد ، لأنه يرى من ناحية أن الجمود على القديم ضار فى الدين كما هو ضار فى أية ناحية من نواحى النشاط الإنسانى ، فهو يقضى على حرية الذات المبدعة ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحانى . ولأنه يرى من ناحية أخرى أنه ليس فى أصول تشريعنا ولا فى بناء مذاهبنا ما يسوغ التقليد للقديم والجمود عليه (٦) .

ولهذا فانه دعا المسلمين إلى التجديد وقرر أن العالم الإسلامى وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة ينبغى عليه أن يقدم فى شجاعة على إتمام التجديد الذى ينتظره .

على أن دوافع التجديد ومبرراته كثيرة تتمثل أهمها فيما يلى :

١ — الفكر الأوربى الحديث وما ترتب عليه من نتائج .

٢ — طبيعة الفكر الإنسانى .

٣ — طبيعة الإسلام ومسايرته لطبيعة الحياة المتغيرة .

وإذا كان المجال لا يسمح بتوضيح هذه الأمور فلابد وأن نلقى الضوء عليها فيما يأتى :

١ — الفكر الحديث وما ترتب عليه :

لقد عرف المسلمون الفكر الغربى بعد أن اتصل الغرب بالشرق ، خاصة وأن الغرب حاول أن يغزو بفكره عقول المسلمين بعد أن غزا بلادهم بقواته بهدف القضاء على الشخصية الإسلامية وأهم مقوماتها . وقد نشط المبشرون والمستشرقون فى هذا المجال زاعمين أن الإسلام هو السبب فى تأخر المسلمين وأن السبيل لنهضتهم هو نبذ تراثهم والأخذ بالفكر الغربى الذى قام على تجارب عملية واسعة (٧) .

وهذا الفكر الغربي الذي يدعى المسلمون إلى الأخذ به فكر ينطوى على الإلحاد وعلى محاربة الدين ولا يعترف بالقيم الروحية ، لأنه لا يؤمن إلا بالمادة ولا يعترف بالروح ، إنه يسلب من الإنسان إيمانه ويفقده الجانب الروحي الذي يتميز به ، وهذا ما يشير إليه إقبال في قوله « الرجل العصري بما له من فلسفات نقدية وتخصص علمي يجد نفسه في ورطه ، فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، ولكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو » .

ثم يؤكد ذلك ويوضحه فيقول « والإنسان العصري قد أعشاه نشاطه العقلي وكف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ، فهو في حلبة الفكر في صراع مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في الواقع ، أي في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هو ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه .

والاشتراكية الملحدة الحديثة — ولها ما للدين من حمية وحرارة — قد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أصحاب مذهب « هيجل » و أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف » (٨) .

وهكذا فإن الفكر الغربي الحديث قد فتح الباب للإلحاد على مصراعيه وذلك لأنه فكر مادي طبيعي يرى أن الطبيعة هي السبيل الوحيد للمعرفة الصحيحة وكل ما ليس من وحي الطبيعة — بما في ذلك الدين — خداع ووهم وخرافة .

وقد زحف هذا الإلحاد من الغرب إلى الشرق، وظهر في ثوب العلم الحديث مما أدى إلى ظهور الملحدين في الهند وفي تركيا وغيرهما من بلاد العالم الإسلامي ، ومن ثم لا ينبغي للمسلم أن يأخذ المسلم بالفكر الغربي حتى لا يكون مصيره مصير الأوربي الذي فقد إيمانه في مصيره وثار على الدين والقيم الروحية .

ومن جهة أخرى ما كان المسلم يستطيع أن يعتمد على فكره الإسلامي الذي كان سائدا آنذاك وخاصة في الهند وإيران ، لأن هذا الفكر — بما لحقه من انحرافات وبدع وبما سيطر عليه من جمود وركود — لم يكن جديراً بأن يكون مصدر توجيه للمسلم في حياته الجديدة ، حيث إنه هو الذي أدى إلى تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة ، وهو الذي أدى إلى الوضع الذي صار عليه المسلم وهو وضع الضعيف المتهيب للحياة ، النافر من الواقع ، هذا الذي وصفه إقبال بقوله :

إن المسلم الذى نشأته الصحراء وأحكمته رياحها الهوجاء أضعفته رياح العجم فصار فيها كالناى نحولا ونواحاً . . والذى كان تكبيره يذيب الأحجار انقلب وجلا من صفير الأطيار . . والذى هز أ عزمه بشم الجبال غل يديه ورجليه بأوهام الاتكال ، والذى نقشت قدمه على الأرض ثورة كسرت رجلاه عكوفاً فى الخلوة . (٩) .

والحق أن هذا الفكر الذى أدى بالمسلم إلى هذا الوضع لا يمثل حقيقة الإسلام ، وإنما هو انحراف نفذ إلى المسلمين من الفلسفة الإشراقية أو التصوف الأعجمى الذى يقوم على وحدة الوجود ، وفناء الإنسان فى الحقيقة المطلقة ، وينظر إلى المادة على أنها شر يجب تجنبها ، ويدعو إلى الانصراف عن العالم الطبيعى والقعود عن العمـــل .

ولعل هذا هو الذى جعل كثيراً من المسلمين يندفعون فى الاستجابة لدعاة التغريب الذين تبنوا الدعوة إلى الأخذ بالفكر الغربى خاصة وقد بهرتهم الحضارة الحديثة التى قامت عليه . (١٠) .

إزاء ذلك كله . إزاء قصور الفكر الإسلامى السائد آنذاك عن أن يكون مصدر توجيه للمسلم فى حياته الجديدة ، وإزاء ما ينطوى عليه الفكر الغربى من أخطار تتمثل فى الإلحاد ، وإزاء ما ظهر من إلحاد بعض المسلمين الذين اندفعوا فى الأخذ بهذا الفكر .

إزاء ذلك كله كان لابد من التجديد فى فكرنا الإسلامى حتى نلائم بينه وبين الحياة الجديدة التى نتجت عن تقدم الفكر الأوربى وازدهار الحضارة الغربية ، دون أن نتخلى عن تراثنا الأصيل ، وعندئذ يجد المسلم زاداً جديداً نابعاً من تراثه ودينه ، ومتصلا بحياته وما جد فيها من أحداث وتطورات .

٢ — طبيعة الفكر الإنسانى :

إن الذى يتأمل فى طبيعة الفكر الإنسانى يدرك أنه فكر متحرك لا يعرف التوقف ، ومن ثم فإن طبيعة الفكر تعد — فى نظر إقبال — من المبررات التى تبرر التجديد، وتسوغه، وذلك لأن الفكر بناء متواصل تسهم فيه الأجيال المتعاقبة من المفكرين ، فهو نسيج لم تتم خيوطه بعد ، وإن كان هناك امل فى الوصول إلى حبكته ، وتمامه . بفضل توافر الجهد الإنسانى عبر الزمان والمكان ، وليس تاريخ الفلسفة الحقيقية إلا استعراضاً لهذه الجهود المتواصلة فى إقامة هذا البناء وإكمال خيوط هذا النسيج » (١١) .

وهذا يعنى أن تطور الفكر يكاد يكون من الأمور المسلم بها . فالفكر كما يقول إقبال « ليس له حد يقف عنده » وإنما هو جواب طواف ، محلق تارة وهابط تارة أخرى ، محلل فى موقف ومركب فى موقف آخر . وثمرة ذلك كله اتساع آفاق المعرفة الإنسانية بالكون وبالإنسان وبمصدر وجودهما وهو الله تعالى . وهذه الحقيقة تعنى ببساطة أنه « كلما تقدمت المعرفة وفتحت مسالك جديدة للفكر أمكن الوصول إلى آراء أخرى » وهذه الآراء الجديدة قد تكون مكملة لما سبقها من آراء فتضيف جديداً إلى رصيد المعرفة . وقد تثبت بطلان أو خطأ الأفكار السابقة فتهدمها وتحل محلها . وليس ثمة شك فى أن ذلك يتطلب منا — كما يقول إقبال — أن نرقب فى يقظة وعناية تقدم الفكر الإنسانى . وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ، وهذا بدوره يتيح للعقل أن يقف موقف الموجه لمسار الفكر ونتائجه ، كما يتيح للفكر السلامة من الوقوع فى الأخطاء . (١٢) .

وهكذا فإن الفكر — بطبيعته هذه التى تنطوى على التجديد والتطور — يعتبر من المبررات التى تسمح لنا بالتجديد ، بل تستلزمه .

٣ — طبيعة الإسلام :

يرى الإسلام أن الحياة متحركة لا تعرف الوقوف ولا الركود ، وكان لابد لها والأمر كذلك من إنسان يتابعها فى حركتها ويسايرها فى تطورها ، ومن ثم فإن الإسلام قد تضمن من المبادىء ما يسمح لهذا الإنسان بل ما يدفعه إلى الحركة التى بها يستطيع أن يتابع حركة الحياة حتى لا يتخلف عن ركبها .

إن الإسلام — وإن كان مؤسساً على عقائد ثابته وحقائق خالدة — فإنه حافل بالنشاط زاخر بالحياة ، له من الحيوية معين لا ينضب وعنده لكل طور من أطوار الحياة جديد .

وقد حاول إقبال أن يوضح ذلك فتحدث عن مبدأ ين فى الإسلام يدفعان الإنسان إلى الحركة . هذان المبدآن هما :

(أ) تغير العالم وحركته ونمـــوه .

(ب) حركة الإنسان وملاحقته لركب الحياة .

أما عن المبدأ الأول فإن إقبالا يصرح بأن العالم فى نظر القرآن مرتب على نحو يجعله قابلا للزيادة والامتداد ، قال تعالى « يزيد فى الخلق ما يشاء » (فاطر : ١) .

فليس هذا العالم — فى رأيه — كتلة ، وليس إنتاجاً مكتملا ، وإنما هو حقيقة لم تقع كلها ، بل فى سبيل وقوعها .

يقول إقبال « والرأى عندى أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ فى سياق الزمان لخطة سبق وضعها . فالعالم فى نظر القرآن قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنعاً مكتملا خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة . وهو الآن ممتد فى الفضاء » (١٣) .

وإذا كان العالم قابلا للزيادة فإنه يكون فى حركة دائمة وتغير مستمر . وهذا التغير يحملنا على أن تلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير . ويثير فينا قوة الدفع للتغلب على ما نجد من ظروف جديدة ، « والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلا عن أنه يمد فى آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى » (١٤) .

ويرى اقبال أن إتجاه الفكر الإسلامى إلى تصور الكون متحركاً متغيراً متطوراً — تسرى فيه الحياة ، ممثلة للعلاقة الدائمة بين الزمان الإلهى والزمان المتجدد — قد أتاح الفرصة لإحدى النظريات الإسلامية أن تقول « بالخلق المستمر » (١٥) وهى فكرة تعنى فى نهايتها أن الكون ينمو ويزداد .

لكن فكرة التغير المستمر لا تعنى تجاهل الدوام والثبات اللذين تتصف بهما المبادئ من حيث كونها مبادئ فى مرتبة المثال . ومعنى هذا أن مجال التغير لا يمتد إلى هذا المثل أو القيم الأصلية التى تجد منتهاها فى الذات الإلهية ، وهذا ما يعنيه إقبال بقوله « ينبغى ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب ، ولكنه أيضاً ينطوى على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم » (١٦) .

هذا عن المبدأ الأول وهو حركة الحياة وتغير العالم ، أما عن المبدأ الثانى وهو حركة الإنسان فان إقبالا يرى أن الإسلام يدفع الإنسان إلى متابعة الحياة فى حركتها وفى تغيرها ، وذلك باشتماله على فكرتين هامتين وهما .

(أ) فكرة ختم النبوة .

(ب) وفكرة الاجتهاد .

وفكرة أو عقيدة ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم التي قررها الإسلام تدفع الإنسان إلى البحث والعمل والاعتماد على النفس في تحصيل المعرفة ، لأنها تتضمن نفى الوصاية ، بمعنى أن الوصاية على الإنسان قد انتهت ، وأن عليه أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة في ضوء المبادئ التي قررها الكتاب والسنة ، دون أن ينتظر من السماء إرسال نبي آخر يضع له المنهج .

يقول إقبال : « إن النبوة في الإسلام لتبلغ كما لها في إدراك الحاجة إلى ختم النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه ، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو » (١٧) .

أما عن فكرة أو مبدأ الاجتهاد فإنه يعتبر في نظر إقبال ونظر كل منصف من العوامل التي تدفع إلى الحركة ومتابعة تغير العالم وتطوره بل إنه يعتبر أساس الحركة في الإسلام ، وذلك لأن الاجتهاد وهو الذي يتيح للتشريع أن يساير أحداث العصر ومشكلات الحياة ، وهو الذي يدفع الإنسان إلى متابعة الحياة في حركتها وفي سيرها .

وفي رأي إقبال أن تاريخ الشريعة الإسلامية وبناءها يسمحان بإمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً ، ثم يصرح بأن « التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لابد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة التطور » (١٨) .

وهكذا فإن الإسلام — الذي صور الكون على أنه متغير قابل للزيادة ، وتضمن من المبادئ ما يدفع المسلم إلى الحركة ، ليتلاءم مع الكون في تغيره ويتابع الحياة في حركتها — يبرر التجديد ويسوغه ، ومن ثم فإن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت بالإسلام نفسه ، وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف هي في حد ذاتها بناء جديد على أنقاض موروثات قديمة .

وهنا نتساءل قائلين إذا كان التجديد بهذا يعتبر ضرورة ملحة فما السبيل إليه في نظر إقبال ؟ هذا ما سنحاول توضيحه .

ثالثاً — سبيل التجديد :

إذا كان الإسلام قد تضمن من المبادئ — كما رأينا — ما يدفع الإنسان إلى التطور والحركة لمتابعة الحياة في سيرها وتطورها ، فإن السبيل إلى التجديد هو أن نبعد عن الإسلام

ما يقف عقبة فى طريق تطوره ، وأن تزيل عنه ما أحاله إلى الجمود . ولا شك أن الذى وقف عقبة فى طريق تطوره وأحاله إلى الجمود هو سيطرة التقليد وإغلاق باب الاجتهاد ، لأن الاجتهاد هو أساس الحركة والتطور فإذا أهملنا هوأغلقنا بابه توقف الإسلام عن الحركة فكان الاجتهاد هو الزاد الذى يضمن له الحيوية والطاقة التى تجعل النشاط يدب فى روحه .

يقول إقبال فى ذلك « السبيل الوحيد أمامنا أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية حقائق الحرية والمساواة والاتحاد فنقيم على أساسها مثلنا العليا فى الأخلاق، والاجتماع والسياسة » (١٩) .

ويذكر إقبال أن أهل السنة سلموا بالاجتهاد من ناحية إمكانه النظرى ، وذلك لأن المذاهب التى وضعها الأئمة مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية وهى بوصفها هذا لا نستطيع الزعم بأنها القول الفصل ، ثم إن أصحاب هذه المذاهب الفقهية لم يدع أحد منهم أن تفسيره للأمور واستنباطه للأحكام هو آخر كلمة تقال، بل لم يحاول واحد منهم إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره .

وإذا كان أهل السنة قد سلمو بالاجتهاد من ناحية إمكانه النظرى فإنهم أنكروا تطبيقه منذ أن وضعت المذاهب لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل — فى نظرهم — توافرها فى فرد واحد (٢٠) .

والنظرة الواعية الفاحصة تكشف عن وجود أسباب دفعت أهل السنة إلى هذا الموقف وجعلتهم ينكرون التطبيق العملى للاجتهاد ، ويدعون إلى التقليد ، وقد مدت هذه النظرة فيلسوفنا إلى الأسباب التى كانت وراء ذلك (٢١) وهذه الأسباب تتلخص فيما يلى :

(أ) تخوف العلماء أو أهل السنة من الحركة العقلية التى ظهرت فى الإسلام واعتبارهم هذه الحركة عاملا من عوامل الانحلال .

(ب) تطور التصوف فى جانبه النظرى وتأثره بطابع غير إسلامى ، مما أوجد نوعاً من التمرد على تخريجات الفقهاء .

(حـ) تدمير بغداد على أيدى « التتار » وما ترتب عليه من انحلال سياسى ، مما جعل رجال الفكر المحافظين ينكرون كل تجديد ، خوفاً من وقوع انحلال آخر ورغبة فى المحافظة على حياة اجتماعية مطردة للناس جميعاً (٢٢) .

وهذه الأسباب وإن سوغت الدعوة إلى تقليد المذاهب الفقهية القائمة فإنها لا تستطيع أن تجعل التقليد مبدأ قاطعاً ثابتاً على مر الأيام ، وتوقف مصدراً من مصادر التشريع المعترف بها من النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاجتهاد .

إن الأحوال التي دعت أهل السنة إلى القول بتقليد المذاهب القائمة قد تغيرت ، وجدت أحداث وظروف جديدة ، نتيجة لتطور الفكر الإنساني والتفاعل المستمر في الحياة ، وهذا يبرر بل يدفع إلى العدول عن نزعة التقليد إلى فتح باب الاجتهاد وممارسته حتى تظل الحياة في المجتمع الإسلامي سائرة على هدى دينها ومهتدية بتوجيهاته .

يقول إقبال : « بما أن الأحوال قد تغيرت ، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه فإني لا أرى موجباً للتمسك بهذا الرأي » (٢٣) أي إغلاق باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد .

وعلى هذا فإن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة ، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ كما يذكر إقبـــال .

وقد يفهم البعض من هذا أن التجديد في نظر إقبال هو التجديد في القوانين والمبادئ التشريعية لمسايرة التطور ، ومع تسليمنا بأن هذا الفهم صحيح إلى حد كبير فإننا نؤكد أن التجديد عنده تجديد شامل في الفكر سواء أكان يتصل بالعقيدة أم بالشريعة ، وهذا ما يمكن أن يستنبط من قوله « إن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج ، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة » (٢٤) .

وبعـــد أن تحدثنا عن سبيل التجديد ينبغي أن نتعرف على أسســه .

رابعاً أسس التجديد :

لقد ذكر فيلسوفنا إقبال أموراً هامة تعتبر أسساً ينبغي مراعاتها في التجديد ، وتعد ركائز أساسية يرتكز عليها ، من هذه الأمور ما يلي :

١ — ضرورة التوفيق بين مراتب الدوام والتغير ، ويوضح ذلك إقبال فيقول : « إن المبدأ الروحي الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) مبدأ أبدي يرينا الآيات الدالة

عليه فى التنوع والتغير ، والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه لابد له من أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام والتغير . فلابد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتضبط أموره . وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا فى عالم التغير . ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير فإن هذا الفهم يجعلنا ننزع إلى تثبيت ما هو أساساً متغير فى طبيعته » (٢٥) . وفى رأيه أن عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة يؤدى إلى الإخفاق فى السياسة والاجتماع كما حدث فى أوربا . وكذلك فإن التمسك بالمبادئ الثابتة واستبعاد كل إمكان للتغير يؤدى إلى الجمود والركود كما حدث لدى المسلمين فى القرون الخمسة الأخيرة قبيل النهضة الحديثة .

وإذن فلابد — لكى نتجنب الإخفاق الذى وقعت فيه أوربا . وتتخلص من الركود الذى سيطر على حياة المسلمين فى فترة التدهور — أن نوفق بين مراتب الدوام والتغير ، بمعنى أن تكون لنا مبادئ ثابته لا تتغير نحتكم إليها ونرتبط بها ونحن نسعى للتغير . .

٢ — يجب أن يبد التجديد — كما يقول إقبال — بإعادة النظر فى التراث العقلى الذى تكون حول الإسلام . (٢٦) .

وهذا التراث العقلى هو الفهم البشرى الذى انتهت إليه جهود العقول فى هذه الحقب السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها .

وفى رأينا أن إقبالا يريد بذلك تمحيص التراث تمحيصاً يكشف عما فيه من أفكار جيدة ثمينة فنبنى عليها ، كما يكشف عما فيه من أفكار خاطئة أو لم تعد صالحة لنا فنعدل عنها .

ومعنى هذا أن تقف من تراثنا وقفة نقدية فاحصة حرة نختار منه ما نراه صالحاً . ونرفض منه ما لا نراه كذلك .

ولعل إقبالا بذلك يرى أنه ليس فى استطاعة أمة أن تتنكر لماضيها تتنكراً تاماً ، لأن الماضى هو الذى كيف شخصيتها الحاضرة ، وما دامت الأمة لا تستطيع فى نظره — أن تتنكر لماضيها فلابد إذن أن تتمسك بتراثها وتعتز به ، وأن تفحصه لتكشف ما فيه من كنوز ثمينة ، لتكون هذه الكنوز ركيزة لها نرتكز عليها فى انطلاقها إلى حياة جديدة وفى بنائها نظاماً فكرياً جديداً .

٣ — يرى إقبال أنه لابد في التجديد أيضاً من أن نأخذ بعين الاعتبار ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور نواحيها المختلفة . وأن نستفيد من الفكر الأوربي الحديث خاصة وأن الثقافة الأوربية ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام .

ولكن إقبالا لا يعني بذلك تقليد الفكر الغربي تقليداً أعمى ، والأخذ بجميع مناهجه في الحياة ، وإنما يقف منه موقفاً نقدياً ممحصاً .

يقول إقبال « لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوربا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر . (٢٧)

ولا شك في أن هذا التمحيص سوف يكشف عن الجوانب المشرقة والأفكار البناءة التي قد تفتح لفكرنا مسالك جديدة ، دون أن تؤدى إلى انحرافه كما سيكشف عن الأفكار الهدامة التي ينطوى في باطنها عامل الهدم ويكمن في داخلها الإلحاد ، وعندئذ نأخذ الأولى ونستفيد منها ، ونرفض الأخرى ونصون فكرنا منها .

ومعنى هذا أنه ينبغي أن نتخذ المثل السائر « خذ ما صفا ودع ما كدر » نبراساً لكل عمل وجهد في سبيل تقدم حضارتنا وثقافتنا . (٢٨) .

٤ — لابد في التجديد كذلك من الاستضاءة بالواقع وحقائق التجربة ، إذ لا يكفى الاعتماد على تفكير الفقهاء المتفلسفين . (٢٩) .

ومعنى هذا لا ينبغي الاعتماد على الفكر النظرى المجرد والالتزام بما قاله السابقون ، بل لابد من إعادة النظر في مثل هذا الفكر من خلال التجارب الواقعية ، فإذا أثبتت التجارب خطأ في جوانب من هذا الفكر فينبغي أن نعدل عنها .

وهذا الرأى الذى يذهب إليه إقبال ليس بدعاً ، فقد ذهب من قبله الإمام الجوينى إلى مثل هذا الرأى . إذ أسقط شرط القرشية في الخلافة نتيجة لحقائق التجارب في الحياة وما أسفرت عنه من الاضمحلال السياسى الذى أدرك قريشاً وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامى . (٣٠) .

وهذا يؤكد صحة المبدأ الذى يرى ضرورة الاستضاءة بالواقع وما أثبته التجارب من حقائق .

هذه هى أهم الأسس التى ينبغى مراعاتها فى التجديد ، وقد لاحظنا أن إقبالا يرى ضرورة الجمع بين القديم والجديد ، بين التراث الذى تركه الآباء والأجداد والذى تتمثل فيه أصالتنا ومقوماتنا ، وبين ما يمكن أن ننتقيه من الفكر الأروبى ونظرياته .

والحق أن هذا الموقف المعتدل والمتزن الذى يقفه إقبال يتسم بالوعى واليقظة ، ويصدر عن روح مليئة بالوفاء والإخلاص ، الإخلاص المصحوب بالإيمان والاعتزاز بالإسلام وما له من قيمة فى الحياة (٣١) .

وينبغى أن ننبه إلى أن التجديد يعتبر — فى نظر إقبال — عملا شاقاً يتطلب أفقاً واسعاً ، وعملا بصيراً ممحصاً ، وفهماً لغايات الإسلام ومراميه ، ومعرفة بتاريخ الفكر والحياة فى الإسلام .

ولا شك أن ذلك يجعل من يقوم بالتجديد بمنجاة من المخاطر التى قد ينزلق إليها .

إن إقبالا لا يحذر من الاندفاع والتحمس الذى لا يعرف الحدود ، ولذلك يقول « إن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام أدق اللحظات فى تاريخه ، لأن حرية الفكر من شأنها أنها تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للاصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتى فى أوربا ، فينبغى ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها . .

والواجب على قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث فى أوربا ، وأن يسيروا قدماً نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة » (٣٢) .

ومن الواضح أن إقبالا كان يحذر بذلك بعض المسلمين الذين افتتنوا بحركة « مارتن لوثر » الإصلاحية فى أوربا المسيحية ، وتمنوا أن تحدث فى الإسلام ثورة شبيهة بتلك الثورة التى قام بها لوثر .

هذه الجوانب التى تتصل بقضية التجديد فى الفكر الإسلامى تبرز أهم الملامح التى تشكل الأسس التى يقوم عليها منهج التجديد عند المفكر المسلم محمد إقبال الذى كان يسعى فى تجديده إلى تقديم فكر جديد يجمع بين الأصالة والمعاصرة ، ويوائم بين القديم والجديد حتى يجد فيه كل مسلم حاجته ، وحتى يظل الإسلام مصدر توجيه للمسلم المعاصر .

* * *

الهوامش :

(١) الأستاذ أبو الحسن الندوى : روائع إقبال ص ١٥ .

(٢) الدكتور عبد الوهاب عزام : محمد إقبال . سيرته وفلسفته ص ٢٧ .

(٣) هناك علاقة وثيقة بين المصطلحين حيث أن التجديد يتضمن الإصلاح ، والإصلاح يشتمل على تجديد ، وإن كان معناهما ليس واحداً . انظر رسالتنا للدكتوراه : (فلسفة إقبال ودورها فى تجديد الكفر الإسلامى) ص ٣٧٤ مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم .

(٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام . المقدمة ص ٢ .

(٥) انظر كتابنا : دراسات فى الفكر الإسلامى الحديث ص ١٣٢ . ط

(٦) انظر محمد إقبال : تجديد ص ٢٠٦ وما بعدها .

(٧) راجع كتابنا دراسات فى الفكر الإسلامى الحديث ص ٩٧ .

(٩) إقبال : ديوان الأسرار ص ٤٥ ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام .

(١٠) راجع دراسات فى الفكر الإسلامى الحديث ص ١٠٩ .

(١١) انظر : الدكتور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٩ للدكتور محمد كمال جعفر .

(١٢) إقبال : تجديد ص ٣ .

(١٣) السابق ص ٦٦ .

(١٤) أيضاً ص ٢١ .

(١٥) انظر رسالتنا للماجستير المشار إليها سابقاً تطور المذهب الأشعرى على يد الباقلانى ص ٢٥٨ .

(١٦) تجديد ص ١٩١ .

(١٧) السابق ص ١٤١ .

(١٨) إقبال : تجديد ص ١٨٩ .

(١٩) السابق ص ١٨٠ .

(٢٠) السابق ص ١٧١ .

(٢١) أيضاً ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢٢) للتوضيح انظر رسالتنا للدكتوراه فلسفة إقبال ودورها فى تجديد الفكر الإسلامى ص ٣٨٢ .

(٢٣) تجديد ص ١٩٣ .

(٢٤) السابق أيضاً .

(٢٥) إقبال تجديد ص ١٧٠ .

(٢٦) السابق ص ١٧٦ .

(٢٧) ص ١٤ .

(٢٨) الدكتور محمد إسماعيل الندوى : نظرات جديدة فى شعر إقبال ص ١١٩ .

(٢٩) إقبال : تجديد ص ١٨١ .

(٣٠) الجوينى : الإرشاد ص ٤٢٧ .

(٣١) انظر رسالتنا للدكتوراه : فلسفة إقبال ودورها فى تجديد الفكر الإسلامى ص ٣٩٠ .

(٣٢) إقبال : تجديد ص ١٨٧ .



انتشار الإسلام فى الهند
حتى نهاية الغزنوى

د. محمد عبد الحميد الرفاعى *

غزوات المسلمين الاستطلاعية فى الهند :

الهند شبه جزيرة ناتئة فى وسط آسيا الجنوبية على شكل قلب يحدها من الشمال قوس جبلى عظيم تشكله جبال الهملايا وهندوكش وسليمان ، تتخلله بعض الممرات مثل « خيبر » و « بولان » و « جومال » ، كانت السبيل الوحيد الذى يربط الهند بباقى آسيا ، وعن طريقها دخلتها أفواج المهاجرين والغزاة منذ أقدم العصور كالآريين والاسكندر الأكبر .

وفى داخل القوس الجبلى منطقة السهول الشمالية ، وهى أوسع المناطق السهلية فى العالم كله ويبلغ امتدادها أكثر من ألفى ميل ، وتضم واديين كبيرين هما وادى السند ، ووادى الكنج ، وهى المنطقة التى يتركز حديثنا عليها فى هذا البحث ، إذا كانت ميداناً لفتوحات المسلمين ، الأولى ، ولنشاط الغزنويين من بعدهم .

وقد وقفت المناطق الجنوبية من الهند ، وهى هضبة الدكن بمرتفعاتها الوعرة حجر عثرة أمام تقدم الفاتحين والغزاة فى أعماق الهند (١) .

وكان جغرافيو العرب يطلقون على هذه البلاد اسم السند ، واستخدموا هذا الاسم بمدلولين ، أولهما أكثر اتساعاً ويشمل كل ما عرفه المسلمون من شبه القارة الهندية ، والثانى أخص من الأول ، ويراد به حوض نهر السند (٢)

وترجع معرفة العرب بالهند إلى أقدم عصور التاريخ المعروف لنا ، عن طريق التجارة ، ولكن المرجح أن التجار الهنود ، لا العرب ، هم الذين كانوا يأتون بمحاصيلهم ليبيعوها فى

---

* مدرس بقسم التاريخ الإسلامى بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

السواحل العربية ، وظل ذلك حتى الفترة السابقة للإسلام ، فبدأ العرب يجوبون البحر إلى الهند ، واتسع نطاق التجارة بينهما ، ووصل العرب إلى « كورموندل » و « ملبار » و « سومطرة » وجزائر الأرخبيل حتى بلغوا بلاد الصين . وكان لهم طريقان بحريان عبر الخليج العربي والبحر الأحمر ، وطريق برى يمر ببلاد الشرق الشهيرة كدمشق وبغداد وسمرقند وبلاد الفرس وكشمير (٣) .

وبدأ المسلمون يتطلعون إلى حمل راية الإسلام إلى بلاد الهند فى عهد الخليفة عمر ابن الخطاب رضى الله عنه ، بعد أن حققوا انتصاراتهم العظيمة فى إيران ، ولكن ذلك لم يتعد حملات برية وبحرية محدودة النطاق على ثغور الهند القريبة منهم ، استهلها عاملهم على البحرين عثمان بن أبى العاص بتوجيه حملة إلى « تانة » ، ولكن عمر بن الخطاب كما عهد عنه كان أشد ما يكون حرصاً على دماء المسلمين ، ولذا أرسل يحذر هذا الوالى من مغبة طموحه ويقول له : « إنى أحلف لو أصيبوا لأخذت من قومك مثلهم » ، ودفع هذا التحذير الوالى المتحمس إلى التريث فترة من الوقت ، ثم عاود حملاته فى شىء من الحذر ، ويبدو أنه كان على ثقة من نجاحه حتى يأمن غضبه الخليفة ، فأرسل أخويه الحكم إلى بروص ، والمغيرة إلى خور الديبل (٤) فى غزوتين ناجحتين .

وعندما آلت الخلافة إلى عثمان بن عفان رضى الله عنه ، قام بدراسة أحوال الهند وطبيعة أرضها عن طريق مخابراته وعيونه ، فأخافوه من وعورتها ، ولذا عدل عن غزوها ، ولما خلفه على ابن أبى طالب رضى الله عنه قام عامله الحارث بن مرة بعدة غزوات على الهند ، انتهت باستشهاده سنة ٤٢هـ ، وأصبحت حملات المسلمين أكثر جرأة وأكبر حجماً فى بداية العصر الأموى ، وقام عمالهم فى الولايات الشرقية بفتوحات ناجحة فى الهند ، وتمكن بعض المسلمين من الاستيطان هناك (٥) .

ظل نشاط المسلمين فى الهند مقصوراً على هذه الغارات الثغرية البرية والبحرية ذات الطابع المحدود حتى عهد الوليد بن عبد الملك (٨٦ — ٩٦ هـ) فتحولت إلى فتح منظم يرمى إلى توطيد أركان الإسلام ، واستقرار المسلمين فى هذه البلاد ، وألقيت مسئولية الفتح على عاتق الحجاج بن يوسف الثقفى الذى تولى إدارة الأقاليم الشرقية من الدولة الإسلامية ، فوجه قائده المقدام محمد بن القاسم إلى إقليم السند ، فتمكن من فتح « الديبل » ، وانتصر على جيوش « داهر » (٦) ، واختط للمسلمين فى هذه المدينة خططاً ليقيموا فيها ، وأنشأ لهم مسجداً ، وظل هذا القائد يتقدم فى بلاد الهند ويلحق الهزائم بداهر حتى سقاه كأس المنية ،

واستولى على أرجاء مملكته وأهمها « الملتان » التى أسماها المسلمون « فرج بيت الذهب » لكثرة ما أفاءه الله عليهم من أموالها (٧) .

واستمر الأمويون فى سياسة الغزو والفتح العسكرى ، حتى تولى الخليفة الراشد عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه (٩٩ — ١٠١) ، فانتهج سياسة أخرى فى نشر الإسلام ، ترمى إلى تأليف القلوب ، واستمالة الشعوب وزعمائها ، ونجحت سياسته هذه فى ميادين متعددة ومنها الهند ، فدخل عدد من ملوكها فى عقيدة التوحيد طواعية دون قتال ، فى مقابل احتفاظهم بعروشهم ، استجابة لعرض الخليفة ، واتخذوا لأنفسهم أسماء عربية (٨)

ولكن معرفة هؤلاء الملوك بالإسلام لم تكن قد تعمقت ، وإيمانهم لم يكن قد رسخ ، فكان بعضهم ينتهز أول فرصة فيرتد عنه ، ودفع ذلك قائد الجبهة الهندية الحكم بن عوانه الكلبى إلى التفكير فى إيجاد قواعد ثابته للإسلام فى هذه البلاد ، تكون مقراً للجند ومركزاً لنشر الدين والحضارة فيما حولها ، على غرار القيروان التى بناها عقبة بن نافع فى المغرب الأدنى ، فأنشأ مدينة « المحفوظة » ، ثم أتبعها بمدينة أخرى هى « المنصورة » التى صارت بعد ذلك عاصمة المسلمين فى إقليم السند ، وتمكن من استرداد المناطق التى أعلنت خروجها عن سلطان المسلمين . (٩) وأصبح بناء القواعد سياسة متبعة لمن تلاه من قادة المسلمين .

وعندما أسقط العباسيون الخلافة الأموية وجهوا جيوشهم للقضاء على أنصار الأمويين فى السند ، وتمكن قائدهم موسى بن كعب من بسط سلطانه على الإقليم واتخذ المنصورة قاعدة لولايته .

وتواصلت جهود الفاتحين فى العصر العباسى ، واستطاع عامل المنصور هشام ابن عمرو التغلبى غزو قشمير والملتان ، ودعم الوجود الإسلامى فى إقليم السند ، وظلت أحوال المسلمين مستقرة هناك حتى بدرت محاولة تمرد فى عهد المأمون من عامل الإقليم بشر بن داود الذى كان يسعى للاستقلال بحكمه ، ولكن قوات الخلافة تمكنت من إحباط محاولته والقضاء عليه .

وعاد ولاة العباسيين إلى التوسع فى بناء القواعد الإسلامية ، فأسس عمران بن موسى مدينة « البيضاء » فى السند فى عهد المعتصم ، وتمكن الفضل بن ماهان من الاحتفاظ بحكم سندان فى أسرته ، فكون أول أسرة إسلامية حاكمة فى السند (١٠) .

توقف حملات الخلافة على السند وانحسار المد الإسلامى :

انعكس ضعف الخلافة العباسية ، ووقوعها فريسة تحت تسلط الجند الأتراك على نشاطها فى بلاد الهند ، فشغلت الخلافة بأمر نفسها ، ولم تعد تفكر فى جبهة الهند ، ولكن

إذا كان السيف قد أغمد ، فإن انتشار الإسلام كعقيدة لم يتوقف ، فكان للتجار المسلمين أثر كبير فى الدعوة للإسلام ، ودخل بعض ملوك الهند فى رحاب التوحيد بتأثير هؤلاء التجار فى عهد المعتصم (١١) .

وبقيت الجماعات الإسلامية التى استوطنت الهند محصورة فى بعض القواعد ، وانقطعت اتصالاتهم العسكرية والسياسية بالدولة العباسية . فبدأوا يعتمدون على قوتهم الذاتية ، وأخذوا يندمجون فى الهنود اجتماعياً ، فأصهروا إليهم ، وتشبهوا بهم ، فكانوا يرسلون شعورهم مثلهم ، ويرتدون الأزر والميازر ، ويتحدثون بالسندية إلى جانب العربية ، ولم يتوقف نشاطهم فى نشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية بين السنديين (١٢)

وأخذ الهنود يسلبون المسلمين نفوذهم السياسى ويغلبون على ما فى أيديهم من مدن . ولكنهم لم يطردوا المسلمين منها ، بل سمحوا لهم بالمقام بينهم ، وأعطوهم قدراً كبيراً من الحرية ، فتركوا لهم فى سندان مسجداً يجتمعون فيه ويدعون باسم الخليفة العباسى فى خطبهم .

وكانت الأقليات المسلمة تعيش بين الهنود كالجاليات الأجنبية ، وكان لهم ثقل ونفوذ لم يستطع الهنود تجاهله ، فكان ملكهم « بلهزا » لا يستطيع أن يولى عليهم إلا مسلماً ، وظلوا محتفظين بمساجدهم ، وشعائرهم فى «كنباية » و « قامهل » و « صيمور » و « سندان » التى تقع كلها فى مملكة بلهزا المذكور ، « وكانت أحكامهم فيها ظاهرة » كما يذكر المؤرخون (١٣) .

ولم تبق من المدن الخالصة للمسلمين وحدهم سوى المنصورة والملتان . وكان حاكم المنصورة قرشياً من ولد الهبار بن الأسود (أحد الفاتحين الأوائل) ، وحاكم الملتان قرشى أيضاً من ولد سامه بن لؤى ، وكان كل منهما يدعو للخليفة العباسى ، وبرغم ذلك كان العداء والتنافر يطبع العلاقة بينهما ، ولم تتحد كلمتهما فى هذه الفترة العصيبة (١٤)

وكان من نتيجة ذلك أن تغلب جماعة من الإسماعيلية على الملتان ، وحولوا الخطبة باسم الخليفة الفاطمى ، وظلوا يحكمونها حتى فتحها الغزنويون . أما المنصورة فلم نسمع عنها شيئاً فى كتب المؤرخين ، ويبدو أن حكمها خرج من أيدى المسلمين قبل قدوم الغزنويين .

وبذا أصبح الوجود الإسلامى فى بلاد الهند فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى — كما يقول الدكتور حسن محمود — فى مفترق الطريق ، ولم يكن باستطاعة إمارة السند

التى انحصر الوجود الإسلامى فيها أن تواجه وحدها الإمارات الهندية القوية المحيطة بها ، ولم يؤخر مصيرها المحتوم إلا تفرق كلمة الهنود ، وكان حكام الملتان الإسماعيليون ، — وهم القوة الإسلامية الوحيدة المتبقية بالهند — قد فقدوا الصلة بالعالم الإسلامى المجاور لانقطاع صلتهم بالمذهب السنى ، ولم يكن فى استطاعة الفاطميين فى مصر أن يمدوا لهم يد العون على هذا البعد الشاسع (١٥)

ونود هنا أن نقف وقفة لنرد على بعض المستشرقين(١٦) الذين يصفون الفتح الإسلامى للهند بأنه من أكثر قصص التاريخ تلطخاً بالدماء ، ويسمون الفاتحين المسلمين بالهمجية ، وقد أعماهم تعصبهم عن موكب الحضارة الذى زحف به المسلمون إلى بلاد كانت قبلهم حافلة بالفوضى غارقة فى ظلمات الوثنية ، فإن سياسة المسلمين فى معاملة الهنود التزمت بنفس السماحة التى عاملوا بها أهل البلاد المفتوحة فى كل البقاع ، فارتفعوا بالبوذية إلى مصاف ديانة أهل الكتاب ، وعاملوا أهلها معاملة المعاهدين (١٧) .

وتذكر المصادر أن محمد بن القاسم عندما فتح « الرور » فى السند صالح أهلها على ألا يتعرض لبدهم ولا يقتلهم ، وقال : ما البد إلا ككنائس النصارى واليهود وبيوت نيران المجوس ، ووضع عليهم الخراج ، وهذا يعنى اعتبارهم كأهل الذمة (١٨) .

وقد ذكرنا اتجاه المسلمين الحضارى ، وبناءهم للمحفوظة والمنصورة والبيضاء لتكون منارات هداية وفكر ، وإن كثيراً من الهنود دخلوا فى رحاب الإسلام طواعية ، وعندما صار النفوذ والقوة فى أيديهم لم يفكروا فى إجلاء المسلمين ، بل عاملوهم بنفس الروح الطيبة .

فتوحات الغزنويين فى الهند :

ينسب الغزنويون إلى عاصمتهم غزنه فى أفغانستان الحالية ، وكانت قديماً قصبة لولاية زابلستان ضمن خراسان بمفهومها القديم ، ويقتضى القياس اللغوى أن نقول عند النسب إليها « غزنيون » ولكن النسب السماعى المشهور هو « غزنويون » .

وقد نجح طائفة من الجند الأتراك يتزعمهم البتكين فى الانفصال عن الدولة السامانية وإقامة هذه الدولة الجديدة ، ثم آل الحكم إلى أسرة سبكتكين سنة ٣٦٦ ويعتبر هو المؤسس الحقيقى لهذه الدولة ، وهو الذى بدأ سياسة الانطلاق نحو الهند ، وتابع غزواته المنظمة على إقليم البنجاب فى حوض السند واستطاع أن يضم إليه إقليم « كابل » الذى يعتبر مفتاح الهند لسيطرته على المسالك المؤدية إلى السهل الهندى الخصيب (١٩) .

وأصبحت فتوحات الغزنويين فى الهند أوسع نطاقاً ، وأكثر تنظيماً ، وأبهر نتائج فى عهد ابنه الفاتح العظيم السلطان محمود (٣٨٧ — ٤٢١) وإليه يرجع الفضل فى ترسيخ أقدام المسلمين فى هذه البلاد .

واتخذت غزوات محمود فى الهند صفة الحوليات . وكان كل عام تقريباً يشهد إحدى غزواته فيها . وكان الشتاء فصلا مناسباً لتوقيت غزواته نظراً لمناخ الهند الموسمى الذى يمتاز بشتاء جاف وصيف حار مطير . وكانت جيوشه تسلك الطريق الذى سلكه من قبل الاسكندر الأكبر وغيره من الفاتحين وهو الممرات الموجودة فى جبال هندوكشى وسليمان فى شمال شرقى الهند والتى تسمى باب الهند الغربى .

وتوالت انتصارات محمود العظيمة حتى استولى على إقليم السند كله وجزء كبير من إقليم الكنج . ومن أبرز انتصاراته فتح قنوج التى قطع المسافة إليها فى ثلاثة أشهر من السير المتصل ، وبلغ تعداد جيشه عشرين ألفاً . وفر ملكها راجيبال أمامه سنة ٤٠٧ هـ . وكان فيها سبع قلاع على النهر المقدس الكنج (أو كنك) تحوى عشرة آلاف بيت للأصنام يزعم الهنود أنهم توارثوها منذ ألفى سنة ، ففتحها جميعاً فى يوم واحد (٢٠) .

وفى سنة ٤١٦ هـ قام محمود بخاتمة غزواته إلى الهند وحطم صنمهم الأعظم سومنات وهو حجر طوله خمسة أذرع . وليست له صورة معينة ، يزعم الهنود أن الأرواح تجتمع إليه إذا فارقت الاجساد فينشئها فيمن يشاء على مذهب التناسخ . ويقوم على عبادته ألف من البراهمة ، وثلاثمائه رجل محلوقى الرءوس . ويغنى على بابه ثلاثمائة أمة . وثلاثمائة رجل . وكان الهنود يعتقدون أن ما أصاب الأصنام الأخرى على أيدى الغزنويين كان نتيجة غضب سومنات عليهما ، ومن هنا كان تصميم محمود على تحطيمه ليثبت كذب اعتقادهم . ودافع الهنود عن صنمهم هذا دفاعاً مستميتاً ، ولكن كلمة الله كانت هى العليا . وانتصرت راية التوحيد (٢١)

ولما كان محمود من أشد المتحمسين للمذهب السنى . فقد قضى على مذهب الباطنية الذى كان يعتنقه حكام الملتان المسلمين الذين سبق أن ذكرناهم وكان زعيمهم يدعى أبا الفتوح . وضمها محمود إليه سنة ٣٩٦ هـ (٢٢)

وكان من عوامل انتصار محمود فى الهند إلى جانب عزيمته القوية وحماسته الدينية ، تفرق كلمة الهنود ، وتنافر ملوكهم . مما أتاح له أن ينفرد بهم واحداً إثر آخر ولم يتنبه ملوك الهند إلى تدارك الأمر ألا بعد فوات الأوان وتوغل الغزنويين فى بلادهم .

فحاول بعضهم التجمع تحت قيادة الملك « بيدا » حاكم « كجوارهة » الذى نعى على ملوك الهند تخاذلهم ودعاهم إلى الانضمام إليه ووعدهم بإعادة أملاكهم التى سلبها الغزنويون ، ولكن السلطان محمود ألم يسمح لهذا التجمع أن يؤتى ثماره . فبادر إلى إجهاضه قبل أن يتم ، وفى سنة ٤١٠ قصد أول المتحالفين « بروجيبال » وألحق به هزيمة نكراء ، ثم اتجه إلى كبيرهم بيدا فتفرق عنه باقى الحلفاء فزعاً . واضطر إلى الانسحاب تحت جنح الظلام فغنم السلطان معسكره وتعقب جنده . وفر بيدا بنفسه وحيداً طريداً (٢٣) .

ومن العادات السائدة فى ذلك العهد اتجاه ملوك الهند إلى الانتحار إثر هزيمتهم أو وقوع فى الأسر . ففى سنة ٣٩٢ أسر محمود ملكهم « جيبال » ثم أطلق سراحه مقابل فدية قدرها خمسون رأساً من الأفيال . ولكن قومه اعتادوا ألا يقبلوا زعامة من يقع فى الأسر ، فتخلى جيبال عن الملك لابنه . وفضل الانتحار على طريقة قومه . فحلق شعر رأسه وألقى بنفسه فى النار (٢٤) . وعندما استولى محمود على قلعة كلجند أثناء غزوة قشمير سنة ٤٠٧ هـ نتحر ملكها أيضاً بعد أن قتل زوجه (٢٥) .

ومن عجائب الهند أن محموداً رأى فى غزوة « ناردين » سنة ٤٠٤ بيت أصنام وبه نقوش حجرية . فأمر بترجمتها ، ففهم منها أنها تشير إلى أنه مبنى منذ أربعين ألف سنة . فاستنكر محمود ذلك . وقضى بجهل القوم (٢٦) .

ورأى فى كشمير مدينة عجيبة البناء . يزعمون أنها من صنع الجن . أقيمت فوق الجبال لتكون بمنأى من السيول والأمطار . وحولها سور ضخم من الحجارة الصماء ، ولها بابان ، وفيها ألف قصر تحوى بيوت الأصنام . مزينة برسوم رائعة . ونقوش تخطف الأبصار . فأمر السلطان بتقدير تكاليفها . فقالوا إن بناءها يحتاج إلى مائتى سنة وعمال مهرة ، ووجد فيها خمسة أصنام من الذهب الأحمر ، عيونها من الياقوت الثمين ، وبلغ وزن الذهب المستخلص منها ثمانية وتسعين ألفاً وثلاثمائة مثقال (٢٧) .

ولم تكن فتوحات الغزنويين فى الهند بعد محمود بن سبكتكين بنفس القوة إذ شغل أعقابه بالفتن الداخلية . وبالصراع العنيف مع السلاجقة الذين انتزعوا منهم خراسان . وهددوا دولتهم بالسقوط . وكان من أبرز فتوحاتهم فى الهند فتح قلعة هانسى التى كانت تسمى بالقلعة العذراء لأن أحداً لم يستطع فتحها قبل ذلك . سنة ٢٤٨ فى عهد السلطان مسعود ابن محمود (٢٨) . وانتصار مودود بن مسعود على تحالف ثلاثى بين ملوك الهند هدفه استرداد ما فتحه الغزنويون وطردهم من الهند (٢٩) وتقدم إبراهيم بن مسعود إلى قلعة أوجودو بعد « لوهور » بمائة وعشرين فرسخاً » (٣٠) .

بروز الهدف الديني في فتوحات الغزنويين :

كان للغزنويين أهداف عديدة من فتوحاتهم فى الهند ، منها بسط نفوذهم ، وتوسيع دائرة ملكهم ، والإفادة المشروعة من ثروة هذه البلاد ومغانم الحروب ، ولكن لم يغب عن الغزنويين الهدف الديني ، والرغبة في نشر الإسلام ، بل كانت هي الحافز الأول للقيام بهذه الفتوحات وتحمل أعبائها .

وقد تعرضت فتوحات الغزنويين فى الهند لاتهامات كثيرة من بعض المؤرخين الغربيين والهنود ، ووصفت بأنها ترمى إلى التخريب والتدمير ونهب الأموال ، وكان النصيب الأكبر من هذه الاتهامات موجهاً للسلطان محمود بن سبكتكين ، إذ وصفه ول ديورانت « باللص العظيم » ! (٣١) ، ولكن هذه الاتهامات لا تثبت أمام الحقائق التاريخية ، وسرعان ما تنجلى سحبها لتظهر شمس الحقيقة الناصعة .

فقد كان محمود حريصاً على تأكيد دوره الديني كداعية إسلامى ، وكان يسعى لكسب حب المسلمين وتعاطفهم فى أرجاء العالم الإسلامى ، فيرسل إلى الخليفة العباسى الممثل لهؤلاء المسلمين فى نظره ، مؤكداً ، أنه مبعوثه ومنفذ سياسته ، وأن فتوحاته فى الهند تجرى بإذنـــه (٣٢) .

وعندما سأله رسول الملك بيدا حاكم كجوراهة : أى رجل أنت ؟ قال : أدعو إلى الله وأجاهد من خالف دين الإسلام ، قال فما تريد منا ؟ قال : أن تتركوا عبادة الأصنام ، وتلتزموا شروط الذين ، وتأكلوا لحم البقر (٣٣) .

ولو كان هدف محمود مجرد النهب ، والسلب لما رفض الأموال الهائلة التى عرضها الهنود لافتداء صنمهم الأعظم سومنات الذى تحدثنا عنه ، وقال محمود لرجاله : « إنى فكرت فى هذا الأمر ، فرأيت أنه إذا نوديت يوم القيامة : أين محمود الذى كسر الصنم ، أحب إلى من أن يقال : أين محمود الذى ترك الصنم » ، وقد شاء الله أن يعوضه خيراً ، فقد فوجئ عندما كسر الصنم بوجود جواهر فى داخله تبلغ أضعاف ما عرضه الهنود (٣٤) .

وقد نصح أحد الأسرى من ملوك الهند السلطان محموداً أن ينزع الجوهر قبل أن يأمر بحرق الأصنام . وقال له : « إن أصحابك يخسرونك فى الجوهر بما يعظم مقداره ، فارفعها وخلهم والإحراق » ولكن اهتمام السلطان كان منصباً على حرق الأصنام ، فلم يلتفت إلى قوله (٣٥) .

وكان حرقه للأصنام منطلقاً من عقيدته الإسلامية لا من رغبته فى التدمير ، أسوة بما فعله المسلمون فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم بالأصنام التى كانت حول الكعبة ، ومن هنا اختلفت وجهات نظر المسلمين والهنادكة نحو محمود كما يقول المؤرخ الهندوكى برشاو الذى ختم حديثه عنه بقوله : ولكننى أقول بلا تحيز إنه كان من أعظم الشخصيات فى العالم ، فقد كان سياسياً ناجحاً ، يتصف بالعدل ، ويحترم أهل العلم والفن » (٣٦) .

وظل الحافز الدينى أبرز الدوافع فى الفتوحات الغزنوية التى قام بها أعقاب محمود ، فقد سجل كاتب السلطان مسعود ، الذى يعتبر شاهد عيان للمرحلة التى كتب عنها ، أن هذا السلطان قال عند توليه الملك : « إن قلبى يميل إلى أن نسير إلى أبعد ثغور الهند إحياء لسنة أبينا ، وشكراً لله على ما أولانا . . لننال بعد الصيت ، وتقع هيبتنا فى نفوس الكفار . . » (٣٧) .

وعندما غزا إبراهيم بن مسعود (٤٥١ — ٤٩٢ هـ) الهند وصل إلى موضع يقال له « دره نوره » فوجد به أقواماً من بقايا الفرس الآريين الذين غزوا هذه البلاد قديماً ، واستقروا بها ، فدعاهم إلى الإسلام ، ولم يقبل منهم غيره ، فلما أبو قاتلهم عليه وشتتهم (٣٨)

دور الغزنويين فى نشر الإسلام وحضارته فى الهند :

كان أول ما حرص عليه الغزنويون عقب انتصاراتهم فى الهند إقامة شعائر الإسلام ، وبث الدعاة لنشره ، وتعميقه فى قلوب من أسلموا من الهنود ، وإقامة المساجد التى هى بيوت الله التى أذن أن ترفع ويذكر فيها اسمه ، وهى أيضاً منارات العلم والفكر ، وبدأت هذه السياسية منذ عهد مؤسس دولتهم سبكتكين ، إذ تسجل المصادر أنه أقام شعائر الإسلام فى لمغان ، وهى أول فتح كبير له فى الهند (٣٩) ، وأصبح ذلك سنة لاعقابه ، فترك ابنه محمود فى بهاطية بعض الدعاة ليقيموا الصلوات والشعائر ويعلموا من أسلم من أهل البلاد (٤٠) .

ومن هنا كان إصرار الغزنويين على تحطيم الأصنام وحرق بيوتها ، ولم يقبلوا افتداء الهنود لها بالمال ، ولم تثنهم مقاومتهم العنيفة ، واستماتتهم فى الدفاع عنها ، وبخاصة صنمهم الكبير سومنات الذى يزعمون أنه يقوم بتوزيع الأرواح فى الأجساد على مذهب التناسخ ، ليثبتوا للهنود خطأ اعتقادهم .

وكان الغزنويين يتألفون القلوب ، ويرحبون بإقبال ملوك الهند على الإسلام ، فيقرونهم على ما بأيديهم ، ويبقونهم على عروشهم مقابل جزية يدفعونها كل عام ، ومنهم نواسه شاه

الذى أعلن إسلامه على يد السلطان محمود فولاه بعض البلاد . لكنه ما لبث أن ارتد . فاقتنه السلطان الدرس القاسى وانتزع منه مملكته وولى عليها بعض رجاله سنة ٣٩٧ هـ . (٤١)

ولكن لم يكن كل ملوك الهند بهذه الصفة من الغدر والنكث . فقد صالح ملك « نارابن » السلطان محموداً سنة ٤٠٠ هـ على خمسين فيلا . ومالا وفيراً أعلى ن يرسل إليه بالتناوب ألفى رجل للخدمة فى غزنة . وأوفى الملك بهذه الشروط (٤٢) .

وكان بعض ملوك الهند يقبلون على الإسلام طائعية . مثل الملك هردب (أو هاردتا كما ذكره آرنولد) الذى أقبل من قلعة برنه عندما قاربها جيش السلطان محمود . فأعلن إسلامه مع عشرة آلاف من قومه . وتركوا عبادة الأصنام . (٤٣)

ومن العوامل التى ساعدت على نشر الإسلام فى الهند سياسة «التهجير الإجبارى» التى اتبعها الغزنويين . فقد كان السلطان محمود يرسل من يريد التخلص منهم من أفراد وجماعات إلى بلاد الهند ليستوطنوا فيها . وكان هذا التهجير يتم فى بعض الاحيان بأعداد كبيرة تبلغ عدة آلاف ، مثل أسرى خوارزم الذين سيرهم إلى الهند حتى يأمن انتقاضهم عليه . ويذكر المؤرخون أن قطار الأسرى كان ممتدا من بلخ فى خراسان حتى لوهور وملتان(٤٤) ، وقد أعطاهم محمود حريتهم بعد وصولهم ووكل إليهم مهمة حماية المناطق التى فتحها وحفظها من الفساد (٤٥) .

وسار على هذا النهج ولده مسعود أيضاً ، ففى شعبان سنة ٤٢٢ هـ أمر هذا السلطان بإيفاد نفر من أعيان الديلم فى صحبة قائد الهند أحمد ينالتكين ليظلوا بعيدين عن الحضرة ، كما تقرر إرسال عدد آخر من أشياعهم ومن يتعصبون لهم . وعدد من غلمان السراى ، ووعدهم السلطان بالحرية والصلات ليستفيد منهم فى فتوحات الهند (٤٦) .

وقد ضمن الحكام الغزنويون بهذا التهجير الإجبارى التخلص من المناوئين والفئات التى يخشى من إثارتها للفتن . وفى نفس الوقت وضعوا ثقلا بشرياً إسلامياً فى الهند يدعم الوجود الغزنوى فيها .

وقد تمكن الغزنويون — بخلاف من سبقهم من الفاتحين المسلمين — من إقرار الهند ، وإقامة حكومة لهم فيها ، وتنظيم إدارتها ، كما توغلوا فيها أكثر من غيرهم . وفى عهدهم حدث تفاعل ثقافى وحضارى بين الهنود والمسلمين . لهذا يعتبر كثير من المؤرخين أن الفتح الغزنوى هو الفتح الحقيقى لبلاد الهند (٤٧) .

وزاد اهتمام الغزنويين بالهند واتجاههم إليها ، عندما زادت ضربات السلاجقة . ثم ضغط الغوريين عليهم من ناحية الغرب . وبدأوا يفقدون ولاياتهم فى خراسان وأفغانستان . فاتخذوا من الهند عمقاً استراتيجياً تلجأ إليه جيوشهم لتنظم صفوفها وتستجمع قوتها لتعاود الزحف والمقاومة . وساعد ذلك على ارتباطهم بالهند . وإضفاء الطابع الإسلامى عليها.

وفى نهاية العهد الغزنوى نقل الغزنويون ملكهم وحكومتهم إلى لوهور فى الهند بعد سقوط عاصمتهم غزنة فى أيدى الغوريين حوالى سنة ٥٤٥ هـ واستمروا على ذلك حتى نهاية عهدهم سنة ٥٧٩ . . وإذا كان ملك الغزنويين قد ضعف . فإن مكانة الهند وارتباطها بالإسلام والمسلمين قد زاد فى هذه الفترة ، لانتقال عاصمة الغزنويين إليها .

وقد فتح الغزنويون الباب لمسلمى الهند للمشاركة فى أعمالهم الحربية والحضارية . وولوهم بعض المناصب الإدارية والقيادية الهامة . وكان العنصر الهندى من العناصر البارزة فى جيوشهم منذعهد محمود الغزنوى (٤٨) وتزايد الاعتماد عليهم فى عهد السلطان مسعود الأول . فاستخدمهم فى حرب كرمان وفى قتال السلاجقة (٤٩) وأصبحوا العنصر الغالب بعد أن فقد الغزنويون ممتلكاتهم الغربية ولم تبق لهم سوى غزنة والهند . واعتمد عليهم بهراشاه الغزنوى فى صراعه مع الغوريين (٥٠) .

وكان للفرق الهندية فى الجيش الغزنوى قائد خاص . كما تولى بعض الهنود القيادة العامة ومنهم « تلك » الهندى (٥١) .

وظهر تأثير الفن الهندى فى منشآت الغزنويين وآثارهم ، ولا تزال على تابوت محمود وحفيده مسعود الثالث زخارف الزهور العربية التى يتجلى فيها الطابع الهندى (٥٢) .

وبرز عديد من علماء الدين فى الهند فى العهد الغزنوى ذكرتهم كتب الطبقات ، فمن المحدثين عبد الصمد بن عبد الرحمن اللارهورى ، وعلى بن عمر اللاهورى ، ومخلص بن عبد الله الهندى . ومن الزهاد أحمد بن زين الملتانى (ت ٥٧٧ هـ) وبختيار ابن عبد الله الهندى المتصوف (ت ٥٤٢ أو ٥٤٣ هـ) ومن الفقهاء حسين الزنجانى اللاهورى . وعمر بن سعيد اللاهورى ، ويوسف بن أبى بكر الكرديزى (ت ٥٣١ هـ) (٥٣) .

ومن الكتب المشهورة فى التصوف وحقائقه كتاب كشف المحجوب للفقيه الزاهد أبى الحسن على بن عثمان الهجويرى الغزنوى اللاهورى ، وهو أحد العلماء الذين نزلوا الهند . وكان مستقراً فى لاهور حتى توفى فيها سنة ٤٦٥ هـ (٥٤) .

وظهر تأثير العلوم الهندية فى الفلك والرياضيات فى مؤلفات العالم العظيم أبى الريحان البيرونى الذى كان يعيش فى بلاط مسعود الأول الغزنوى . منها مخطوط راشيكات الهند فى الرياضيات ، والآثار الباقية عن القرون الخالية الذى يحوى تقويماً للشهور الهندية ، وجوامع الموجود لخواطر الهنود فى التنجيم والفلك ، وتحقيق ما للهند من مقولة فى العقائد (٥٥) .

وهكذا كان للغزنويين الفضل فى استقرار الإسلام نهائياً فى شمالى الهند ، وبدأوا المسيرة الظافرة — التى أكملها من بعدهم خلفاؤهم الغوريون — فواصلوا التقدم نحو الجنوب ، ومهدت فتوحاتهم السبيل لقيام الدول الإسلامية الخالصة فى بلاد الهند ، التى عرفت باسم سلاطين دهلى (٦٠٢ — ٩٦٢ ﻫ) ، وما تبعها من الدول المغولية الإسلامية فى الهند .

* * *

الهوامش :

(١) محمد حبيب أحمد : بين الهند والباكستان ص ١٠ ، الشرقاوى والصياد : ملامح الهند والباكستان ص ١٢ — ١٨ .

(٢) انظر ابن حوقل : صورة الأرض ٣١٩ ، المقدسى : أحسن التقاسيم — طبعة ليدن ٤٧٤ .

(٣) لوبون : حضارة العرب ٦٦١ .

(٤) بروص ، وتسمى أيضاً بروج بفتح الواو ، من أشهر مدن الهند البحرية وأكبرها (ياقوت ٢ / ١٥٥) والخور كالخليج يند من البحر ، والديبل مدينة على ساحل بحر الهند ، وذكر ياقوت أن فاتحها هو الحكم المذكور وليس أخاه المغيرة (ياقوت ٣ / ٤٨١) .

(٥) البلاذرى : فتوح البلدان ٦٠٧ ، ٦٠٨ .

(٦) أحد ملوك الهند البراهمة ، استطاع أن ينتزع إقليم السند من قبائل « السكا » للآرية ، وظل يحكمه حتى فتحه المسلمون (الساداتى : تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندوباكستانية ص ٢٨) .

(٧) البلاذرى ٦١٤ — ٦١٨ .

(٨) المرجع السابق ٦٢٠ .

(٩) البلاذرى ٦٢٤ ، وذكر ياقوت رأيين آخرين حول بناء المنصورة أحدهما أنها بنيت فى عهد المنصور ، والثانى أنها بنيت فى عهد البويهيين (معجم البلدان ٨ / ١٧٧) .

(١٠) البلاذرى ٦٢٤ — ٦٢٦ .

(١١) البلاذرى ٦٢٦ ، ٦٢٧ .

(١٢) الاصطخرى : المسالك والممالك تحقيق الحينى ص ١٠٥ ، الساداتى ص ٨٥

(١٣) ياقوت ٨ / ٢٠١ ، الاصطخرى ١٠٣ — ١٠٥ .
(١٤) ابن حوقل ٣٢٠ ، الاصطخرى ، ١٠٢ .
(١٥) د . حسن أحمد محمود : الإسلام والحضارة العربية فى آسيا الوسطى ٢٠٤ .
(١٦) ول ديورانت : الجزء الثالث من قصة الحضارة — الهند وجيرانها — ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ١٢٥ .
(١٧) د . حسن محمود : الإسلام ، والحضارة العربية ١٩٣ .
(١٨) البلاذرى ٦١٧ ، والبدهوبيت الأصنام .
(١٩) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٦٦ .
(٢٠) العتبى : تاريخ اليمينى ٢ / ٢٥٩ — ٢٨٩ .
(٢١) ابن الأثير ٩ / ١٢٩ ، الذهبى : سير أعلام النبلاء (مخطوط) مجلد ١ ورقة ٢١٢
(٢٢) العتبى ٢ / ٧٢ .
(٢٣) ابن الأثير ٩ / ١١٦ .
(٢٤) العتبى ١ / ٣٦١ — ٣٦٧ .
(٢٥) العتبى ٢ /٢٥٩ — ٢٨٩ ، ابن الأثير ٩ /٩٨ .
(٢٦) ابن الأثير ٩ /١٢٩ .
(٢٧) العتبى ٢ /٢٧٣ — ٢٧٥ .
(٢٨) أبو الفضل البيهقى : تاريخ البيهقى ٥٨٠ .
(٢٩) ابن الأثير ٩ / ١٩٣ .
(٣٠) ابن الأثير ١٠ /٤٢ .
(٣١) ديورانت : الهند وجيرانها ص ١٢٦ .
(٣٢) ابن الجوزى : المنتظم ٧ /٢٩٢ .
(٣٣) الذهبى : سير أعلام النبلاء (مخطوط) مجلد ١١ ج ١ ورقة ٢١١ .
(٣٤) الكتبى : عيون التواريخ — مخطوط مصور بجامعة الدول العربية حـ ١٣ فى أخبار سنة ٤١٨ .
(٣٥) البيرونى : الجماهر فى الجواهر ١٣٥ .
(٣٦) برشاد : تاريخ الهند فى العصور الوسطى (باللغة الهندية) ص ٥٨ .
(٣٧) البيهقى : ص ٤٢٦ .
(٣٨) ابن الأثير ١٠ /٤٢ .
(٣٩) العتبى ١ /٧٤ — ٨٧ .
(٤٠) المصدر السابق ٢ /٧٠ .
(٤١) ابن الأثير ٩ /٧٢ .
(٤٢) العتبى ٢ /٩٤ .
(٤٣) آرنولد : الدعوة للإسلام ٢١٩ — العتبى ٢ /٢٦٥ .
(٤٤) البيهقى : تاريخ البيهقى ٧٤٥ .

(٤٥) ابن الأثير ٩ /٩٨ .
(٤٦) البيهق ٢٩٦ .
(٤٧) لوبون : حضارة العرب ٢٣٣ ، ديورانت : الهند وجيرانها ١٢٦ .
(٤٨) انظر العتبى ٢ /١٥٠ ، ابن الأثير ٩ /٧١ .
(٤٩) البيهق ، صفحات ٤٥٨ ، ٦٦١ ، ٦٨٥ .
(٥٠) حمد الله المستوفى : تاريخ كزيده (ترجمة محمود محروس قشطه) ص ٤٨ .
(٥١) البيهق ٦٨٦ ، ٤٢٩ .
(٥٢) الفصل الرابع من تراث فارس ، كتبه عدد من المستشرقين وترجمه عدد من أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة — ص ١٣١ .
(٥٣) انظر عبد الحى الهندى : نزهة الخواطر ١ /٥٨ إلى ٩٢ .
(٥٤) الكفوى : كتائب أعلام الأخبار (مخطوط) ورقة ٧٩ .
(٥٥) أحمد الشحات : أبو الريحان البيرونى ص ١٠١ — ١٠٣ .

بناء مصر الحديثة

محاضرة بالفرنسية للدكتور طه حسين
ترجمة وتقديم وتعليق د . حامد طاهر *

تقديـــم :

فى شهر إبريل سنة ١٩٥٠ م ، ألقى د . طه حسين — وكان حينئذ وزيراً للمعارف المصرية — محاضرة بالفرنسية ، فى المركز الجامعى لدول البحر الأبيض المتوسط بمدينة نيس Nice ، بمناسبة إنشاء كرسى علمى بالمركز ، يحمل اسم « محمد على » (١) . وقد جاء فى خطة المركز أن تشمل مهمة الكرسى الجديد إلقاء مجموعة من المحاضرات فى كل عام ، يتولى بعضها أساتذة من الجامعات المصرية ، بالإضافة إلى أساتذة الجامعات الفرنسية .

وقد صرح د . طه حسين بأنه كان يحلم بإنشاء هذا الكرسى العلمى منذ سنة ١٩٣٧ م ، عندما قابل فى باريس الكاتب الفرنسى الشهير بول فاليرى (٢) ، وحدثه عن ذلك الحلم ، فسأله بول فاليرى ضاحكاً :

— هل يمكن لحكومتك أن تعطينا بعض المال لإنشاء هذا الكرسى ؟

فأجابه طه حسين على الفـــور :

— تعال إلى مصر ، وستحصل على كل ما تريد .

ولم تشأ الظروف أن يأتى فاليرى إلى مصر ، فقد توفى سنة ١٩٤٥ ، ولكن الذى جاء هو إميل هنريو ، مدير المركز ، وتمت موافقة مصر على إنشاء الكرسى من مالها الخاص سنة ١٩٥٠ .

---

* مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية ، بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

وفى ٢٨ إبريل من تلك السنة ، كان احتفال المركز الجامعى لدول البحر الأبيض المتوسط فى نيس بافتتاح كرسى محمد على » ، ودعى د . طه حسين لإلقاء المحاضرة الأولى وكان عنوانها : مصر وفرنسا ، والعلاقة التى بدأت بينهما منذ حملة نابليون على مصر ، ثم نمت وتطورت حتى وصلت فى منتصف القرن العشرين إلى نوع من التعاون العلمى الذى يستهدف خير البشرية ، وتطوير المعارف الإنسانية .

لكن تركيز د . طه حسين انصب فى المحاضرة على جهد محمد على فى بناء مصر الحديثة بالتعاون مع الفرنسيين . ومن هنا اخترت لمحاضرته عنوان : « بناء مصر الحديثة » الذى سوف يتضح تماماً من قراءتها .

وفى البداية ، لابد من التنويه بالأسلوب الفرنسى الرفيع الذى ألقى به د . طه حسين محاضرته ، والذى لم يختلف كثيراً عن خصائصه البليغة التى يتميز بها أسلوبه فى اللغة العربية يضاف إلى ذلك تلك اللمحات التاريخية الهامة التى أشار إليها ، ثم ذلك التحليل الهادئ لعناصر نهضة مصر فى عهد محمد على ، دون أن يجامل كثيراً وريثة الجالس حينئذ على عرش مصر ، أو يتملق فرنسا التى كانت فى ذلك الوقت قوة عالمية لا يستهان بها .

ولا شك فى أن أى قارئ للمحاضرة يلمس بوضوح حب طه حسين العميق للشعب المصرى ، وثقته الكبيرة فى مقدرته ، وغيرته الشديدة على استقلاله ، لكنه يدرك أيضاً أنه شعب قد تخلف طويلا عن ركب الحضارة الحديثة ، مع أنه من أوائل بناتها ، لذلك فإنه يشيد كثيراً بالصدمة الفرنسية التى أيقظته من رقدته ، وبالذكاء الفرنسى الذى أضاء له طريق نهضته . وفى هذا الإطار يأتى إعجاب طه حسين بمحمد على : كحاكم مخلص لمصر ، استطاع أن يحسن استغلال الذكاء الفرنسى لصالح الشعب المصرى . وبهذا يلخص طه حسين عوامل نهضة مصر الحديثة فى ثلاثة عناصر رئيسية هى : أصالة الشعب المصرى ، والذكاء الفرنسى ، ومحمد على الذى أجاد استغلال العاملين السابقين فى بناء مصر الحديثة .

فى المحاضرة أيضاً معلومات تاريخية هامة ، ولكنها باهتة فى أذهاننا ومنها على سبيل المثال أن السبب وراء إرسال البعثات المصرية إلى فرنسا بالذات فى عهد محمد على يرجع إلى أنه كان محاطاً بمجموعة ممتازة من أخلص المستشارين الفرنسيين فى كل المجالات تقريباً ، وأن هؤلاء المستشارين هم أنفسهم الذين كانوا يقدمون خبراتهم إلى بطلهم الأسطورى نابليون . لكنهم عندما وجدوا أنه انهزم ، لم يستطيعوا — ولم يقبلوا أيضاً — أن يعودوا إلى فرنسا ، وفضلوا البقاء فى مصر ، ومنح حاكمها المتطلع كل ما يريده منهم من خبرة ومشورة .

وهكذا نجد الفرنسيين مع محمد على ، فى حملاته الحربية كلها التى قادها ابنه إبراهيم باشا فى السودان ، وشبه الجزيرة العربية ، واليونان ، وعلى حدود تركيا نفسها . كما كانوا معه أيضاً فى إنشاء المدارس الفنية بمصر ، وتنظيم رى الدلتا ، وإقامة القناطر الخيرية ، والارهاص بوصل البحرين الأبيض والأحمر بقناة ملاحية (وهو الحلم الذى تحقق أيضاً فيما بعد على يد دى ليسبس الفرنسى فى حفر قناة السويس) .

لكن طه حسين يؤكد على جانب هام جداً ، وهو علم الآثار المصرية ، أو المصريات Egyptologie الذى أنشأته فرنسا إنشاءاً بفضل مجيئها إلى مصر ، فعرفت المصريين بماضيهم العظيم ، وعرفت العالم كله بمصر القديمة . وإذا كان هذا الفرع الجديد من فروع المعرفة الإنسانية يعتبر مفخرة لفرنسا ، فلا ينبغى أن ننسى أن الشعب المصرى له فى هذه المفخرة نصيب كبير ، فهو الذى أحسن استقبال الفرنسيين ، وسمح لعلمائهم بالإقامة الآمنة بينه ، كما عاونهم فى التنقيب عن الآثار ، والخلاصة أنه أدرك بفطرته أنهم يساعدونه على استعادة جزء عزيز من ماضيه ، فلم يبخل عليهم بشىء .

ولفرنسا دور آخر فى مجال الاستشراق ، والمقصود به هنا مجموعة الدراسات الفرنسية التى دارت حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها ، بالإضافة إلى نشر مخطوطات التراث العربى والإسلامى . ولا شك فى أن عدداً من العلماء الفرنسيين قد تميزوا ، فى هذا المجال ، ليس فى فرنسا وحدها ، وإنما فى العالم كله ، وصارت المراكز التى يعلمون بها كجامعة السوربون ، والكوليج دى فرانس ، ومدرسة اللغات الشرقية بباريس مراكز إشعاع يؤمها الطلاب من كافة أنحاء العالم الغربى . وهكذا قدمت مصر — مرة أخرى — إلى فرنسا مجالا آخر جعلها متميزة بين دول الغرب .

والواقع أنه إذا كانت فرنسا قد أصبحت هى مركز الإشعاع الحضارى فى الغرب ، فإن مصر ما لبثت أن أصبحت هى الأخرى مركز الإشعاع الحضارى فى العالم العربى والإسلامى . وإذا كانت باريس هى محط رحال طلاب العلم فى أوربا وأمريكا ، فإن القاهرة هى محط طلاب العلم فى آسيا وإفريقيا : يفد إليها الطلاب من كل الأقطار ليتعلموا فيها ومنها . وهكذا تصبح مصر مع فرنسا نموذجاً فريداً لبث الإشعاع الحضارى فى العالم المعاصر .

ذلك عرض موجز للمحاضرة . وربما كان الانطباع الأول يتمثل فى محاولة طه حسين إعطاء مصر مقومات البلد القادر على منافسة — أو على الأقل مجاراة — الدول الغربية . ومن هنا فإن مفهوم التبعية للغرب غير وارد ، وإذا ورد فإنه يظل محصوراً فى إطار المحاكاة

ن أجل استكمال المقومات الأساسية للنهضة . لقد كان طه حسين — فيما يبدو — يريد أن يجعل من مصر مركز الإشعاع الأول فى الشرق ، كما كانت فرنسا هى مركز الإشعاع الأول فى الغرب . ويترتب على ذلك أن يوجد نوع من التعاون السلمى المتبادل على كل المستويات . ومن الواضح أن التعاون لا يتم إلا بين أنداد . وإذا كانت فرنسا لها من حضارتها القائمة رصيد كبير ، فإن مصر لها من ماضيها الخالد رصيد كبير أيضاً .

* * *

وقد حاولت فى ترجمة النص الفرنسى أن أكون أمينا على قدر ما استطعت، لأسلوب طه حسين . ولم أغفل فى مقدمة المحاضرة إلا فقرتين تمتلآن بمجاملة القائمين على افتتاح مركز نيس ، واستقبال طه حسين . أما التعليقات على النص فقد تركزت حول التعريف بالأعلام التى وردت فيه ، وتحديد الأحداث التاريخية المشار إليها ، والتعقيب الضرورى على بعض الأفكار .

النص المترجم للمحاضرة :

قبل محمد على ، كانت العلاقات بين مصر وفرنسا مثل العلاقات بينها وبين أى بلد غربى آخر . وهذا يعنى أنه لم تكن هناك علاقة قط ، أو بالأحرى كانت العلاقة غير طيبة .

كانت مصر تجهل العالم الخارجى ، ولا تعرف منه سوى التجار الذين كانوا يفدون إليها من وقت لآخر ، وهؤلاء كانوا عرضة للاضطهاد : تماماً مثل التجار المصريين والفلاحين المصريين إذ كان هؤلاء جميعاً مضطهدين من جانب المماليك ، ونتيجة للفوضى التى أشاعها الغزو العثمانى ، والتى فرضت على مصر خلال ثلاثة قرون .

كان الجميع يعرفون مصر قبل هذا الغزو . . مصر التى يمتدحها مونتسكيو فى « روح القوانين » (٣) .

أما سلاطين المماليك فقد فعلوا الكثير لكن يحافظوا على الحضارة الإسلامية ضد المغول ، وضد الأتراك . وإن مصر — المماليك هى التى وضعت دوائر المعارف التى حفظت تراث الحضارة الإسلامية والأدب العربى . . مصر — المماليك هى التى أقامت الروائع المعمارية التى يدهش الجميع ، عندما يشاهدونها ، وهم يزورون المساجد التى خلفها المماليك .

لكن الأتراك العثمانيين جاءوا . . فانطفأت الحضارة المصرية . ويمكن القول بأن

الأتراك العثمانيين قد خربوا فى نصف قرن حضارتين : الحضارة الإسلامية فى مصر ، والحضارة البيزنطية فى القسطنطينية .

خلال ثلاثة قرون ، تعرضت مصر لاستبداد نواب السلاطين الأتراك ، وللمماليك الذين لم يستسلموا لفقد ملكهم ، فقاوموا بقدر ما استطاعوا ، وأصبحو مع الزمن ممثلين للفوضى فى البلاد . كان أهم شىء بالنسبة إليهم أن يقاوموا الأتراك ، وأن يتحدوا فى مواجهة الأتراك ، وأن يمنعوهم من الاستيلاء على تلك الدولة الهادئة التى كانو يحلمون بها . وبمقاومتهم على نحو فوضوى ، سمموا حياة الأتراك والمصريين المساكين .

فى أثناء هذه الفترة ، كانت أى علاقة مثمرة بين مصر والعالم الخارجى مقطوعة ، وكان محكوماً على مصر بالانعزال ، أشد أنواع الانعزال ، ولو لاالأزهر ، الأزهر العظيم ، لكانت مصر قد سقطت فى الجهالة الكاملة ، أشد أنواع الجهالة الكاملة .

وفى نهاية القرن الثامن عشر ، طرقت فرنسا باب مصر . . طرقته بصورة عنيفة إلى حد ما ، ونزل بها بونابرت مع حملته العسكرية . لقد أيقظ مصر — ربما بصورة مفاجئة ووحشية — من الخمول الذى فرضه عليها الأتراك . ومن المؤكد أن الفرنسين لم يقضوا فترة طويلة لكى يدركوا أن مصر بلد لا يمكن استعماره . لقد استحال كل شىء على بونابرت ، وعلى حملته : ثورة مضادة فى داخل البلاد ، ومكائد الإنجليز فى خارجها ، ثم حرب الإنجليز والأتراك ، وتعقد الشئون الفرنسية فى فرنسا ذاتها . . كل هذا أدى إلى أن يترك بونابرت مصر فى نهاية العامين .

وعلى أيه حال ، فقد جاءت فرنسا إلى بلد كان نائماً ، وتركته مستيقظاً . لأن الفرنسيين لديهم خاصة تميزهم عن باقى القوى الأوربية الأخرى ، فإنهم لا يقنعون بالاحتلال العسكرى لبلد ما ، لأن لديهم دائماً العقل المتفتح ، ويريدون دائماً أن يتعلموا : يتعلموا لمصلحتهم الخاصة ويعلموا من يحتلونهم .

وهكذا فإن العامين اللذين قضياهما فى مصر لم يكوناً فقط عامى احتلال عسكرى ، أو صراع ضد الإنجليز والأتراك ، لكنهما كانا عامين خصيبين فى مجال العلم والعقل (٤) وقد وجد بونابرت على مدى هذا الاحتلال العسكرى والسياسى والإدارى الوسيلة المناسبة لإنشاء معهد مصر : Institut de L'Egypte ، وأن يرسل إليه بالعلماء الفرنسيين الذين عادوا بصحبة بونابرت ، وفى أيديهم كتاب « وصف مصر » : Description de l'Egypte الذى طبع فى فرنسا ، بعد

عدة سنوات قليلة . كذلك فقد عادوا ، من ناحية أخرى ، بكل ما كان يلزم شامبليون (٦) لكي يكتشف — بعد عدة سنوات قليلة — مصر القديمة أو الفرعونية .

وهكذا فإن حملة نابليون بايقاظها مصر ، قد أنشأت بينها وبين فرنسا علاقات هامة جداً . لكن هذه العلاقات لم تكن خصبة جداً بسبب أنها كانت محدودة ، ولم يستطع الفرنسيون أن يقيموا مع المصريين تلك العلاقة الضرورية لأي تعاون مفيد .

بعد وقت قليل من رحيل الفرنسيين ، أصبح محمد على حاكم مصر . وإذا أردنا تحليل وتوصيف مصر الحديثة لا يمكننا أن نغفل عن ثلاثة عناصر تكون — وقد كونت بالفعل ، وسوف تكون فيما بعد — مصر المعاصرة . وهي أولا : الشعب المصري الذي لم ينس قط استقلاله في الماضي ، والذي لم يستطع أن ينسى فقدان هذا الاستقلال . ذلك الشعب الذي تعرض لأكبر قدر من البؤس ، والغزوات ، لكنه كان يسمم دائماً حياة مستعمريه ، ولم تكن له دائماً راحة إلا في حصوله على استقلاله :

لقد سمم حياة الفرس قبل الإسكندر ، وسمم حياة البطالسة ، حتى أنهم تبنوا مصر بصورة نهائية ، وقطعوا كل علاقاتهم مع بلادهم الأصلية ، وأصبحوا « فراعنة » معلنين عن طريق اختراع نسب مزيف أنهم يرجعون إلى أسر فرعونية . كذلك فإن الشعب المصري قد صعب الحياة على الرومان ، إلى حد أن أعضاء مجلس النواب منهم لم يكونوا يستطيعون أن أن يزوروا مصر إلا بعد الحصول على جواز مرور خاص « بسبور » من الامبراطور نفسه . . كذلك فإن هذا الشعب أفسد حياة العرب ، حتى أصبح الخليفة الفاطمي خليفة مصريا ، وأعلن الحرب على بغداد . وهكذا فان مصر لم تنس أبدا استقلالها ، ولا كرامتها ، ولا شخصيتها .

ومن ناحية أخرى ، فإن الشعب المصري لم ينس أبداً حضارته ، أي أنه لم يستطع أن يعيش إلا منظماً ، متحضراً ، باحثاً دائماً عن كل أنواع التقدم . ومن هنا ندرك أن الشعب المصري قد عانى كثيراً من الغزو العثماني ، والاحتلال التركي ، وسمح للمماليك الذين ساعدوا في الواقع على أن يستعيد استقلاله ، ويطرد المحتل .

عندما جاء محمد على إلى مصر وجد بلداً قد استيقظ منذ قليل ، ومن قليل فقط تذكر ماضيه وكرامته . . وهنا حدث شيء عجيب : لقاء حقيقي بين مشاعر الشعب المصري من جانب ، وبين طموحات الوالي الجديد من جانب آخر . لقد فهم محمد على مصر أكثر من أي شخص آخر ، وعندئذ حدث ما لم يحدث خلال ثلاثة قرون . . فقد أجبرت مصر السلطان التركي على أن يعطيها محمد على كحاكم وباشا . .

محمد على إذن هو العنصر الثانى من خصائص مصر المعاصرة . كان رجلا ذكياً للغاية ، نادراً فيمن جاءوا إلى مصر . كان ذا شخصية قوية ، حازمة ، حازمة جداً . وكان طموحاً جداً . ولكنه فى أعماقه . . كان انساناً طيب القلب . وبمجرد توليه حكم مصر ، حقق كل ما كان يمكنه أن يحققه ، وكل ما استطاعت مصر أن تحققه ، أو يتحقق فيها . بدأ بالتخلص ، ربما بصورة وحشية ، من المماليك الذين كانوا دائماً مصدر الفوضى وانعدام الاستقرار . وعندئذ شعر محمد على بالتحرر ، وبدأ يفكر جدياً فى مشروعاته الحقيقية .

كان محمد على ، كما سبق أن أشرت ، ذكياً جداً ، ومن المؤكد أنه فهم مصر ، وفهمته مصر . ولكن مصر كانت جاهلة . وكان محمد على بحاجة إلى مهارة الآخرين . كان بحاجة إلى ذكاء خاص ، بالنسبة له ، وبالنسبة لشعبه ، ومع ذلك فان هذا الذكاء الذى بدونه لم يكن محمد على قادراً على أن يصنع أى شىء ، والذى بدونه لم تكن مصر قادرة على أن تصنع مع محمد على أى شىء . . هذا الذكاء جاء من فرنسا .

لهذا السبب قلت لكم الآن إننا إذا أردنا أن نحدد خصائص مصر المعاصرة سوف نجد أمامنا ثلاثة عناصر : الشعب المصرى ، ومحمد على ، والذكاء الفرنسى .

والواقع أن هذا الذكاء الفرنسى قد قدم لمصر بأسلوب سهل جداً : فقد حدث أنه فى سنة ١٨١٥ م ، سقطت إمبراطورية نابليون ، ووجد كثير من الفرنسيين التابعين للامبراطور أنفسهم غير مرغوب فيهم ، فى فرنسا نفسها ، كما أنهم لم يقبلوا بسهولة فكرة هزيمة بطلهم نابليون ، ولم يستطيعوا أن يتصوروا فرنسا خاضعة لأوربا . . حينئذ قرروا مغادرة فرنسا . ولأنهم كانوا متعطشين إلى المغامرة ، وروح المغامرات النابليونية ملأت قلوبهم وعقولهم ، كذلك فإنهم عندما وجدوا المغامرة النابليونية تنتهى ، راحوا يبحثون عن المغامرة فى مكان آخر . . وهكذا فإن كثيراً من هؤلاء المغامرين الفرنسيين غادروا فرنسا وجاءوا إلى مصر ، حيث أحسن محمد على استقبالهم : فكانوا مستشاريه ، وموجهى سياسته وفنييه ، وبفضلهم تمكن محمد على من أن يصنع المعجزات ، بالمعنى الكامل لهذه الكلمة .

لم تكن لمصر أية اتصالات مع الخارج فى ذلك الوقت ، فقد كانت بلداً ضعيفاً ، جاهلا ، بعيداً عن كل ما هو هام .

لكن فى خلال عدة سنوات فقط استيقظ هذا البلد ، وبدأ يلقى ببصره نحو الشمال ، نحو فرنسا ، التى كانت بالنسبة له رمز الذكاء ، ونحو الجنوب ، أى نحو منابع النيل . وهكذا نظر المصريون نحو الشمال إلى مصادر الذكاء الذى أيقظهم من رقدتهم ، ونظروا نحو الجنوب إلى منابع النيل الذى منحهم الحيــاة .

وفى حوالى سنة ١٨٢١ ، بدأ محمد على يفتح السودان ، لكن قيادة جيوشه كانت فى أيدى الضباط الفرنسيين ، يعاونهم أيضاً جنود فرنسيون . وقد وجد هؤلاء الضباط فى مصر جيشاً يتكون ، فساعدوه على أن يكمل تكوينه ، وهكذا أتاحوا له إمكانية فتح السودان .

بعد ذلك بوقت قصير ، قامت مصر — بوعى أو بغير وعى — لست أدرى — بالاستجابة المتحمسة لدعوة السلطان التركى إلى محمد على بأن يقضى على الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية .

إن مصر تذكر ، خلال وقت طويل جداً من العصر الإسلامى ، أن بلاد مكة والمدينة ، المدينتين المقدستين ، كانت خاضعة لها . وها هى متحمسة ، وها هم أبناء محمد على ينزلون فى شبه الجزيرة العربية ، متعقبين الوهابيين ، ويعيدون فتح هذه البلاد .

لكن جيوش محمد على لم تفعل ذلك وحدها . لقد كانت تصحب معها فى الجزيرة العربية ضباطاً فرنسيين ، وجنوداً فرنسيين . . كانوا يوجهونها ، ويساعدونها ، ويقودونها من نصر إلى نصر .

ثم بعد ذلك بوقت قصير ، نرى مصر تتدخل فى شئون اليونان ، وبجيش محمد على ، وأسطول محمد على ، الذى تكون بعضه فى مصر ، وبعضه فى فرنسا : جرت عملية الغزو . وكان البحارة الفرنسيون هم الذين يقودون الأسطول المصرى لليونان ، والضباط الفرنسيون هم الذين يقودون الجيش المصرى فى تلك الحملة الشهيرة على شواطىء جزيرة كريت ، ثم فى اليونان . وفى هذا كله ، نجد أن الذكاء الفرنسى هو الذى يوجه ، والشعب المصرى هو الذى ينفذ ، ومحمد على هو الذى يستخدم الاثنين معاً بمهارة فائقة .

وأخيراً جاءت المعركة الأخيرة ، حين دخل محمد على فى صراع مع السلطان العثمانى نفسه ، وكان قد استولى على سوريا ، ودخل آسيا الوسطى ، وهدد القسطنطينية ، وأجبر تركيا على طلب الحماية من القيصر ، وعلى قبولها نوعاً من الحماية الروسية على امبراطورية الإسلام ، واضطرت أوربا إلى التدخل لمنع روسيا من احتلال القسطنطينية . وهكذا توصل محمد على إلى الانتصار على تركيا ، وبالتالى فقد أجبر أوربا على الاهتمام — جديا — بالمسألة الشرقية .

على هذا النحو ، خرجت مصر من عزلتها لتصبح قوة محترمة وأكيدة من قوى البحر الأبيض المتوسط ، ومنذ ذلك الحين دخلت مصر فى الاعتبار : اعتبار أوربا كلها .

كل هذه الأعمال قام بها محمد على — كما أشرت سابقاً — بفضل مصر التى عرفت

كيف تستجيب لحاكمها الذى فهمها . وكذلك بفضل الذكاء الفرنسى الذى لم يخيب قط ظن محمد على . كان الفرنسيون هم المستشارين العسكريين والسياسيين والإداريين لمحمد على .

لقد ساعدوا فى قيادة جيوشه إلى النصر . وساعدوه فى أنشاء كل المدارس الحديثة التى كان يحتاجها فى مصر . وساعدوه فى إنشاء وزارة للتعليم العام على الطريقة الأوربية ، وتنظيم المدارس الأولية ، والإعدادية ، والثانوية — على الطريقة الفرنسية . . ساعدوه على تصور : أنه لكى يعيش ، ويكون محترماً ، ينبغى عليه بصورة قاطعة ، ودون أدنى تردد ، ودون أدنى نفاق ، أن يتبنى الحضارة الأوروبية ، وأن يخرج من مرحلة العصور الوسطى لكى يدخل بصراحة وحرية فى الحياة المعاصرة ، ويعيش بالتالى على الطريقة الأوربية .

حوالى سنة ١٨٢٦ ، أو ١٨٢٧ ، وصلت بعثات الطلاب المصريين إلى فرنسا ، وحوالى سنة ١٨٤٠ ، لم يكن هناك أقل من سبعين طالباً فى الجامعة الفرنسية ، وفى المدارس الفرنسية . وفى نفس الوقت تقريباً ، الذى عرض فيه **جيرار دى نرفال** (٧) وصف مصر فى كتابه « **رحلة إلى الشرق** » (٨) كان من المسلى جداً بالنسبة للفرنسى أن يقرأ كتاباً صغيراً ألفه أحد مبعوثى محمد على ، وهو **رفاعة الطهطاوى** ، يحتوى على أوصاف هامة عن فرنسا (٩) ويجد المصريون فى هذا الكتاب انطباعات مماثلة للانطباعات التى يجدها الفرنسيون المعاصرون لجيرار دى نرفال فى كتابه « رحلة إلى الشرق » . لقد كانت مصر فى ذلك الوقت بالنسبة لفرنساً « شيئاً » غريباً بحق ، ومثيراً ، وهاماً ، ومنطقة خصيبة للخيال وللفكر معاً .

وإذا كان محمد على ، عندما جاء ، قد توصل بمساعدة الفرنسيين إلى تكوين مصر المعاصرة ، فقد حدثت من بعده كثير من التقلبات ، وحكم على جهده بالسقوط سنة ١٨٤٠ نتيجة تحالف القوى الأوربية : وتمثل هذا الحكم فى أن تقتصر سلطة محمد على على مصر وحدها ، وأن يتنازل عن كل الفتوحات التى حققها ، وكل أحلامه فى العظمة . كان مضطراً للاحتفاظ بجيش صغير بدلا من جيش كبير ، بل إنه كان عليه أن يتخلى عن امتلاك أسطول بحرى .

كان الشخصان اللذان توليا الحكم بعد محمد على يائسين (١٠) . ومرت مصر فى عهدهما بفترة صعبة . ولكن إسماعيل جاء . . واستعاد الثقة والشجاعة ، وحاول تجديد برنامج جده الإصلاحى . ومثله تماماً ، راح يستعين بالفرنسيين . وقد جهد فى حركة الإحياء المصرية التى لم تخمد منذ عهده حتى الآن (١) .

إننا نندهش حقيقة عندما نذكر كل أولئك العلماء الفرنسيين الذين جاءوا إلى مصر

فى عهد محمد على . فمنذ لحظة وصولهم ، كان يتم استقبالهم بواسطة قنصل فرنسا فى مصر ، وهذا كان يقدمهم مباشرة إلى مقابلة الباشا ، والباشا لا يدعهم يرتاحون ، لأنه هو نفسه لم يكن يعيش فى راحة . كان يستفيد تماماً من كل معارفهم ، ومن كل تجاربهم . ونحن لا نملك أنفسنا من الدهشة عندما نرى أتباع سان سيمون (١٢) يصلون حوالى سنة ١٨٣٠ ، عندما راح يداعبهم فى مصر ذلك الحلم العظيم الذى تمثل فى وصل البحر الأحمر بالبحر المتوسط ، ويستمتعون من رؤية القناطر الخيرية : ذلك السد الذى كان الفرنسيون بصدد إقامته لتوسيع الرقعة الزراعية فى الدلتا .

يحكى لنا أن أنفنتان (١٣) وزملاءه السيمونيين ذهبوا مع ابن الأمير ، إبراهيم باشا ، ليزوروا السد ، وتغدوا معاً ، بصورة بسيطة جداً ، ثم احتفلوا بعظمة نابليون ، وبعظمة محمد على . وفى هذه المناسبة ذبح خروف ، وتبعاً للتقاليد المصرية ، غمس إبراهيم أصبعه فى دم الخروف ، ثم كتب على حجر : الحرف الأول من اسم نابليون ، والحرف الأول من اسم محمد على ، ثم وضع هذا الحجر ، كأول حجر فى بناء المدارس الفنية المصرية .

وهكذا نرى بين مصر ومحمد على والفرنسيين علاقات لا يمكن فصمها . ومن ذلك الحين ، أصبح هناك تقاليد جار ، وتاريخ يتعمق مع مرور الزمن . الفرنسيون دائماً هم مستشارو المصريين فيما يتعلق بالذكاء والعقل : عندما تريد مصر إنشاء المدارس ، والجامعات ، والجمعيات العلمية فإنها تتجه دائماً إلى فرنسا . وعندما تريد مصر تجديد حياتها فى أى فرع ، كائناً ما كان ، فإنها تقصد دائماً فرنسا ، وتنظر نحو فرنسا ، ولا تنظر ناحية أى بلد آخر ، إلا فى المرحلة التالية .

كل هذا يأتى من واقع أنه منذ حملة بونابرت ، قد عزفت فرنسا نهائياً عن أى طموح سياسى فى الإفادة من مصر ، أو استغلالها استعماريا ، ولم تعد تفكر إلا فى شىء واحد ، يتمثل فى طموح مفيد ، وأصبحت رغبتها الوحيدة أن تطور المعارف الإنسانية ، وأن تثرى العقل الإنسانى . (١٤) .

إن هذا التعاون النزيه بين فرنسا ومصر كانت له نتائجه الخصبة . ويكفى أن نستشهد فى هذا الصدد بمجال دراسة الآثار المصرية EgyptOlogie لقد كان هذا الفرع من المعرفة الإنسانية هو هدية فرنسا للعالم كله ، وببساطة لأنها ذهبت إلى مصر ، ولم تذهب إلا للبحث وللتعلم ، ولتعلم الآخرين ، ولتطور حركة العلم ، والمعرفة الإنسانية .

من المؤكد أن مصر أفادت كثيراً من فرنسا . وفرنسا هى التى نبهت مصر إلى الوعى

بنفسها ، وأيقظتها ، ثم كشفت فيها : مصر القديمة ، مصر الفراعنة . إن شامبليون الفرنسي هو الذى عرفنا بمصر القديمة ، وهو الذى عرف العالم كله بمصر ، وأتباع شامبليون ، وماريت (١٥) وماسبيرو (١٦) هم الذين كشفوا عن التاريخ الحقيقى لمصر أمام المصريين أنفسهم ، وأمام العالم كله . . ثم جاءت الأمم الأخرى بعد الفرنسيين فى هذا المجال . لكن يبقى دائماً أن فرنسا كانت دائما فى المقدمة .

ومن الواضح أن مصر قد تلقت من فرنسا كل أنظمة التعليم الحديث . وقد حاولت انجلترا ، بعد احتلالها مصر ، أن تعمل بكل الوسائل على أن تقضى على الثقافة الفرنسية . وقد انتهى بها الحال إلى نوع من الفشل . فقد لاحظت أن التلميذ المصرى ، الذى لم يتعلم كلمة فرنسية واحدة طوال مدة إقامته فى المدرسة ، وعندما يحصل على شهادة البكالوريا دون كلمة واحدة فرنسية ، فإن أول شىء كان يفعله هذا الشخص بعد حصوله على البكالوريا الإنجليزية التعليم هو أن يتجه لتعلم الفرنسية لكى يستطيع أن يتكلم بالفرنسية . وهكذا فإن المصرى لم يكن يرضى عن عدم قدرته على أن يتبادل بعض العبارات الفرنسية مع الفرنسى الذى يلتقى معه .

ومن المؤكد أن فرنسا قدمت لمصر كل التكنيك اللازم لنهضتها المادية الأولى . لينان دى بيلفوند هو الذى أقام أول سد فى مصر ، وفرديناند ديلسبس (١٧) هو الذى حفر قناة السويس ، وهلم جرا . . ويمكن القول بأن حضارة مصر المادية فى القرن التاسع عشر قد ولدت من التعاون بين المصريين والفرنسيين .

ومع ذلك ، فإن مصر قد قدمت أيضاً لفرنسا شيئاً . . فقد أعطتها جزءاً من مجدها ، مجدها العلمى ومجدها الأدبى ، إننى أتخيل فرنسا فخورة من هذا المجد ، من وجهة النظر العلمية ، عندما تذكر أنها أنشأت علم المصريات فى العالم كله . لكن — يا إلهى ! — بدون مصر ، وحكام مصر ، وتفتح الشعب المصرى ، فإن العلماء الكبار من أمثال شامبليون ، وماريت ، وماسبيرو والآخرين ، لم يكونوا ليتمكنوا من العمل ، ولم يكن باستطاعتهم أن يقدموا للعالم تلك الهدية الفرنسية التى هى « علم المصريات » .

يجب أيضاً أن نذكر الإضافة الأدبية للكتاب الفرنسيين الذين استمدوا إلهاماتهم من مصر . فإذا كان الفرنسيون يجدون متعة فى قراءة جيرار دى نرفال ، أو مراسلات فلوبير (١٨) أو أعمال ماكسيم دى كامب (١٩)، أو روايات تيوفيل جوتييه (٢٠) ، وارموند أبوت(٢١) وأشياء أخرى كثيرة كتبها أدباء فرنسيون ، فإنما كان هذا لأن مصر هى التى ألهمتهم .

وبذلك فإن الأجيال اللاحقة التى تشعر بالفخر وهى تقرأ هذه الأعمال السابقة . التى تعتبر واجهة مضيئة لفرنسا فى العالم كله . عليها أن تفكر أيضاً فى أن هذه الأعمال ما كانت لتوجد لو لم يأت أصحابها إلى مصر . أو لم يجدوا منها الاستقبال الطيب الذى أتاح لهم أن يعيشوا فيها .

لكن ليست الأعمال الأدبية أو علم المصريات وحدهما هما كل شيء فإننا نشاهد اليوم **الاستشراق الفرنسى** — من وجهة النظر العربية — الذى يعتبر مزدهراً جداً ، ومتألقاً جداً ، وهو الذى قدم إلى **الكوليج دى فرانس (٢٢)** أساتذة كباراً . وكذلك إلى جامعة السوربون ، ومدرسة اللغات الشرقية ، وعدة جامعات إقليمية فى فرنسا . وأنا على يقين من أن المكتبات المصرية ، والمدارس والجامعات المصرية تحفل بمؤلفات هؤلاء المستشرقين .

وهكذا نجد بين فرنسا ومصر نوعاً من العلاقة هو أسمى من التعاون ، وأسمى من الصداقة ، وأسمى من التفاهم المشترك . إن هذا النوع قائم على أساس مشترك بينهما فى الهدف ، وفى محاولة إعطاء الجنس البشرى كله لمسة من الحضارة .

عندما يذهب أى شخص إلى الجامعة المصرية — وأعتقد أن السيد إميل هنروا قد رأى ذلك بعينيه — فإنه لا يشاهد فيها طلاباً مصريين فقط ، وإنما يجد أيضاً طلاباً من سوريا وفلسطين وإيران ، وطلاباً من المملكة العربية السعودية ، بل إنه قبل الحرب (٢٣) ، كان يفدإلينا الطلاب من الصين واليابان .

كل هؤلاء الطلاب يأتون إلى مصر ليفيدوا من هدية فرنسا لمصر . ومن هنا فإن التعاون بيننا ليس لصالح كل منا فقط ، أو لنا معاً ، وإنما لصالح البشرية كلها .

إننى أعتقد أنه مع استمرار وتعميق هذه العلاقات من التعاون العقلى ، التعاون الخالى من الغرض والمصلحة الشخصية ، التعاون المفيد .. تعطى فرنسا ومصر للإنسانية شيئاً جميلا حقيقياً . إنه النموذج الذى تبحث عنه اليوم هذه الإنسانية ، نموذج السلام ، والحياة القائمة على الاستقرار ، والصداقة ، والتعاون لتطوير وتقدم الحضارة ، دون طموحات حمقاء ، ومصالح سياسية ، ونزعات استعمارية .

بفضل هذا التعاون ، يمكن للمصريين والفرنسيين أن يقولوا للآخرين ، الذين يبحثون عن التقدم الخالص . التقدم الخالى من كل أنواع الظلال : « تعالوا انظروا ما فعلته فرنسا ومصر . تعالوا انظروا ما تفعله مصر وفرنسا ، وحاولوا أن تتعاونوا فيما بينكم كما تتعاون مصر وفرنسا »

الهوامش :

(١) نشرت هذه المحاضرة فى العدد ٦ — ٧ (يونية — يولية ١٩٥٠) من مجلة
Revue des Conférences fransaises en Orient,
و لم تترجم من قبل إلى اللغة العربية .

(٢) بول فاليرى (١٨٧١ — ١٩٤٥) من أكبر كتاب وشعراء فرنسا فى النصف الأول من القرن العشرين . اهتم بدراسة الإبداع الأدبى — محاولا اكتشاف الوحدة المبدعة للذهن البشرى فى كل المجالات الفنية وابتداء من ١٩٣٧ ألقى مجموعة من المحاضرات حول الفن فى الكوليج دى فرانس تابعاً نشر ملاحظاته عن الرسم والموسيقى والعلوم، كما كتب أنواعاً من الحوار السقراطى .

(٣) « روح القوانين » هو الكتاب الرئيسى لمونتسكيو (١٦٨٩ — ١٧٥٥) والكتاب مقسم إلى ٣١ باباً ، يشتمل كل منها على فقرات قصيرة ، تكون فى مجموعها دائرة معارف شاملة عن القوانين وعلاقتها بعقلية المواطنين ، وعدد السكان،والتجارة ، والمناخ ، وطبيعة الأرض . . إلخ والكتاب يحتوى على فكرة مونتسكيو العبقرية الخاصة بضرورة فصل السلطات الثلاث فى الدولة : التشريعية والقضائية والتنفيذية . وكما قيل بحق إن النظرية السياسية التى قدمها « روح القوانين » قد طغت على نظرية أفلاطون التى قدمها فى « الجمهورية » .

(٤) يقول العقاد فى هذا الصدد : أن نابليون لم يزحف على المماليك بجيش واحد ، بل بجيشين : جيش يحمل السلاح ، وجيش آخر من جماعة العلوم والفنون ، يحمل الكتب والأوراق، وهو الجيش الذى حشده الفرنساوية فى المدينة » ص ١٤ ، محمد عبده — أعلام العرب — العدد الأول .

(٥) قام المرحوم زهير الشايب بترجمة عدة أجزاء من هذا الكتاب الضخم ظهرت حتى الآن فى ثمانية أجزاء (مطبعة الخانجى بالقاهرة) . ولا شك فى أن هذا العمل محتاج لاهتمام خاص من الدولة لتكملة ترجمته ، وإعادة نشر الأجزاء المحتوية على الصور الدقيقة التى تشمل كل جوانب الحياة فى مصر خلال القرنين الثامن والتاسع عشر .

(٦) شامبليون (١٧٩٠ — ١٧٣٠) هو الذى حل رموز اللغة الهيروغليفية الموجودة على حجر رشيد . وظهر كتابه « مختصر النظام الهيروغليفى » فى باريس سنة ١٨٢٤ .

(٧) جيرار دى نرفال (١٨٠٨ — ١٨٥٥) قصاص وشاعر ، يظهر فى قصصه نوع من الإحساس المفرط ، والخيال المشبوب . أما أشعاره فترهص بالبحث الخاص بمجال الأحلام ، ويعتبر رائداً لبودلير ، ومالا رميه ، والمذهب السريالى .

(٨) ظهر كتاب « رحلة إلى الشرق » فى باريس سنة ١٨٥١ ، وفيه موضوعات عن أخلاق المصريين وعاداتهم ، ونساء القاهرة ، والنساء القبطيات، والأهرام ، ورحلة عبر النيل. ويتميز نرفال عن غيره ممن زاروا الشرق بأنه يترك الجو الشرقى يسيطر على كتاباته ، فى حين

نجد واحداً مثل فلوبير يزور الشرق ويكتب عنه بروح غربية . وعموماً فان « رحلة إلى الشرق » يعتبر فى رأى كثير من النقاد من أجمل الكتب النثرية لنرفال .

(٩) رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ — ١٨٧٣) مدرس أزهرى، وخطيب فى الجيش المصرى. اختير ليكون إماماً للبعثة التعليمية التى سافرت إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ ، وظلت هناك خمس سنوات استوعب فيها رفاعة جوانب كثيرة من الحياة الفرنسية ، وسجلها فى كتابه الرائع « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز » الذى تحدث فيه عن حياته العلمية فى فرنسا ، وأهم الجوانب التى تمنى أن تنقل منها إلى مصر .

(١٠) يشير طه حسين إلى كل من عباس الذى حكم ست سنوات (١٩٤٨ — ١٨٥٤) وسعيد الذى حكم تسع سنوات (١٨٥٤ — ١٨٦٣) . أما إسماعيل فقد تولى سنة ١٩٦٣ ، وأصبح « خديو » سنة ١٨٧٦ ، وانتهى حكمه الذى استمر خمسة عشر عاماً فى سنة ١٩٧٨ .

(١١) انظر ترجمة إسماعيل ، التى كتبها باقتدار د . محمد حسين هيكل فى كتابه : « تراجم مصرية وغربية » مطبعة مصر . ص ٤٧ — ٧٢ .

(١٢) مذهب السيمونيين (وأشهرهم انفنتان وبازار) مذهب يعترف بالجماعية التى تضمن « لكل فرد حسب قدراته ، ولكل قدرة حسب أعمالها » وينتقد الملكية الخاصة لأنها تنزع إلى الفوضوية فى الإنتاج ، ويدين استغلال الإنسان للإنسان . وقد أصبحت السيمونية فرقة دينية حقيقية ، لكن أتباعها بدأو يتفرقون سنة ١٩٣٣ . ومن المهم الإشارة إلى أن الاقتصاد الفرنسى قد تميز بالحيوية فى عهد السيمونيين الذين تولوه ، وخاصة الأخوين بيير وأنفنتان .

(١٣) اسمه بارتلمى بروسبير ، ويدعى الأب أنفنتان . وهو مهندس واقتصادى فرنسى (١٧٩٦ — ١٨٦٤) ويعتبر أحد مؤسسى المذهب السيمونى .

(١٤) لم يكن هذا صحيحاً على طول الخط . فقد عاود فرنسا حلم احتلال مصر مرة أخرى ، أثناء العدوان الثلاثى الشهير على مصر سنة ١٩٥٦ .

(١٥) أوجست ماربيت (١٨٢١ — ١٨٨١) عالم مصريات فرنسى . هو الذى اكتشف مقابر ممفيس ، وأنشأ فى بولاق المتحف الأثرى الذى تحول فيما بعد إلى متحف الآثار المصرية ، الموجود حالياً بميدان التحرير بالقاهرة .

(١٦) جاستونماسبيرو (١٨٤٦ — ١٩١٦) هو الذى اكتشف تمثال أبى الهول، ونشر العديد من المؤلفات حول الآثار المصرية القديمة .

(١٧) فردناند دى ليسبس (١٨٠٥ — ١٨٩٤) دبلوماسى فرنسى . هو الذى أقنع خديو مصر بحفر قناة السويس سنة ١٨٦٩ ، كما فكر فى حفر قناة بنما ولكنه لم يوفق . كان عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

(١٨) فلوبير (١٨٢١ — ١٨٨٠) مولف (مدام بوفارى) وروايات أخرى . كان كثير العناية بأناقة الأسلوب . كما حاول أن يعطى صورة موضوعية للواقع ، مع الاحتفاظ ببعض الخصائص الرومانسية .

(١٩) ماكسيم دى كامب (١٨٢٢ – ١٨٩٤) كاتب قصص رحلات ، وروايات ، وذكريات . كان صديقاً لفلوبير ، وعضوا بالأكاديمية الفرنسية .

(٢٠) تيوفيل جوتيه (١٨١١ – ١٨٧٢) شاعر فرنسى ، من أهم أنصار الرومانتيكية وهو أيضاً روائى ، وله عدة مؤلفات أدبية ونقدية .

(٢١) أرمند أبوت (١٨٢٨ – ١٨٨٥) كاتب فرنسى ، مؤلف رواية « ملك الجبال » و « حكاية رجل شهم » . عضو الأكاديمية الفرنسية .

(٢٢) الكوليج دى فرانس : مؤسسة تعليمية أنشأها فرانسوا الأول استجابة لمشورة جيوم بيديه فى باريس ١٥٢٩ ، خارج إطار الجامعة . وقد ظلت قائمة طوال العصور . ودرس بها مشاهير العلماء . وهو حالياً إلى جوار جامعةالسوربون،ويحاضر به كبار الأساتذه فى شتى الموضوعات ، ويشهد المحاضرات كل من يريد من المثقفين والطلاب والجمهور بصفة عامة .

(٢٣) يقصد بالطبع الحرب العالمية الثانية التى بدأت سنة ١٩٣٩ وانتهت ١٩٤٥ .

احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية

د. علاء القنصل *

بدأ احتكاك العرب بالسريان منذ الفتح العربى لبلادهم ومنذ ذلك الحين قضت العربية على اللغة السريانية وبدأت تحل محلها ولم يفلت من ذلك القدر المحتوم إلا بعض الجهات الجبلية النائية فى قرى « معاولة » و « جبعدين » و « بخعة » فى سوريا، وفى بعض نواحى العراق الشمالية فى عدد من البلدان بين بحيرة « أورميا » وبحيرة « فان » وفى شمال الموصل و « طور عابدين » .

وقبل ذلك الحين كانت السريانية لغة مزدهرة ذات سيادة. فقد تكلم بها المسيح ودرس بها تعاليمه، وكانت هى اللغة الأدبية المسيحية كما كانت لغة الكنيسة تتبعها أينما حلت فذهبت بها إلى فارس وحملها المبشرون من النساطره معهم إلى بلاد التركستان حتى بلاد الصين

واللغة السريانية هى إحدى اللهجات الأرامية . واللغة الأرامية — كما نعلم — إحدى اللغات السامية وموقعها فى الشمال الغربى من المنطقة السامية . وقد أخذت الأرامية تتوغل فى دنيا الرافدين ووطدت أقدامها وحلت محل الاكدية لغة دولية ويشير إلى ذلك ما ورد فى سفر الملوك الثانى ٨ : ٦٦ وفى سفر إشعيا ٣٦ : ١١ أن ممثلى الملك حزقيا هو حينما كانوا يتفاوضون مع رسل أشور خلال حصار أورشليم طلبوا إليهم أن يتكلموا بالارامية حتى لا يفهم الشعب ، « فقال الياقيم بن حلقيا وشبنه ويواخ لربشاقى كلم عبيدك بالارامى لأننا نفهمه ولا تكلمنا باليهودى فى مسامع الشعب الذين على السور » .

ومن الأدلة الهامة على انتشار هذه اللغة الدبلوماسية الجديدة ورقة بردى أرامية نشرت عام ١٩٤٨ وهى تشتمل على رسالة من أمير فينيقى إلى فرعون مصر ويحتمل أن ترجع إلى عام ٦٠٥ ق . م . (١) .

---

* مدرس بقسم اللغة العربية وآدابها — كلية الآداب — جامعة الزقازيق .

وتنقسم اللغة الأرامية إلى شعبتين : غربية وشرقية . وتشتمل الشعبة الغربية على : اللهجة التدمرية ، اللهجة النبطية ، اليهودية الغربية المقدسية والجليلية، اللهجة السامرية، اللهجة الأرامية الفلسطينية المسيحية (الملكية) وتشتمل الشعبة الشرقية على : اللهجة الأرامية اليهودية البابلية واللهجة المندعية ولهجة الرها أو أدسا Edessa كما يسمونها الفرنجة وهى السريانية التى صارت امتداداً للغة الارامية فى العصر المسيحى وكان المتحدثون بها يسمون بالارامين . فلما ظهرت المسيحية وانتشرت فى إقليم الرها كره أتباعها أن يطلق عليهم اسم الارامين وإن يطلق على لغتهم اللغة الارامية ورأوا فى هذه التسمية مرادفاً للوثنية والإلحاد فعدلوا عنه وتخيروا اسما أطلقه عليهم اليونان وهو « السريان » وسموا لغتهم « السريانية » .

وقد تأثرت العربية قبل الإسلام وأوائله باللهجات الارامية المختلفة كالمندعية والارامية اليهودية أما السريانية **فقد أثرت فى العربية فى أول زمان الدولة العباسية** إذ كان السريان معلمى المسلمين فى العلوم الفلسفية والطبيعية والطب وغير ذلك وكان تأثيرها بالكتب أكثر منه بالمشافهة .

وبعد أن حلت العربية محل السريانية أصبح من الضرورى وضع معاجم سريانية عربية تشرح فيها الكلمات السريانية بالعربية التى حلت محلها مثل قاموس « بربهلول » وقاموس « بر على » وقد رأى السريان بعد تعلمهم العربية أنه من السهل عليهم أن يكتبوا لغتهم بالحروف السريانية ومن هنا نشأ نوع من الكتابة تسمى بالكتابة الكرشونية وقد استعملوا لها بعض إضافات لبعض الحروف السريانية ليكملوا بها الحروف العربية الناقصة فى الابجدية السريانية . (٢) .

وقد تنبه اللغويون القدامى إلى العلاقة بين السريانية والعربية فقد عرف أبو عبيد القاسم ابن سلام (المتوفى ٢٢٤ هـ) السريانية وعرف أداة التعريف فيها وهى الفتحة الطويلة فى أواخر كلماتها . وأدرك ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦ هـ) نفس العلاقة ، وكان ابن حزم يرى أن السريانية والعبرية والعربية — وهى لغة مضر وحمير وربيعة — لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها جرس كالذى يحدث من الاندلسى إذا رام نغمة أهل القيروان ومن القيروانى إذا رام لغة الاندلسى ويقول ابن حزم إن من تدبر العربية والعبرية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ما ذكر . كذلك اتصل أبو الأسود الدؤلى بالبيئة السريانية — وهى العراق — وبالعلماء السريان اتصالا وثيقاً واتخذ العراق موطناً وكانت قبل الفتح العربى وبعده مغزوة بالسريانية لغة وفكراً. ويقول الإمام السهيلى

(٥٨١ هـ) فى العلاقة بين العربية والسريانية : « وكثيراً ما يقع الاتفاق بين السريانى والعربى أو يقاربه فى اللفـــــظ » . (٣)

وفى العصر الحديث صنفت مؤلفات كثيرة فى المعربات مما أصله سريانى ككتاب « الدوائر السريانية » للقس حبيقة البسكنتاوى الراهب المارونى اللبنانى وكتاب « **اللغات** السامية المحلية فى سوريا ولبنان » لفيليب حتى المطبوع سنة **١٩٢٢** فى بيروت وفيه تناول المؤلف بقايا السريانية فى عامية لبنان وفصيحها وكتاب « الألفاظ السريانية » فى المعاجم العربية لمار أغناطيوس أفرام الأول برصوم بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للسريان الارثوذكسى (٤) . وقد أورد **برجشتراسر** فى كتابه **« التطور النحوى للغة العربية »** كثيراً من المفردات السريانية الدخيلة فى اللغة العربية ، ويرى كثير من الباحثين اشتمال القرآن الكريم على عناصر مختلفة من اللغة السريانية حتى أن بعضهم ألف رسائل خاصة فى الالفاظ الاعجمية التى وردت فى القرآن الكريم ومنها السريانية .

وقد أثرت العربية على السريانية فى اللغة والأدب فأثر الشعر العربى على الشعر السريانى تأثيراً واضحاً فظهرت فيه القوافى التى لم تكن معروفة من قبل لدى السريان الاقدمين وأول من أدخلها يوحنا بن خلدون فى القرن الحادى عشر الميلادى ، ثم حذا حذوه بعض الشعراء حتى نهاية القرن الثانى عشر فعم استعمالها عند جميع الشعراء .

كذلك أثر النحو العربى على النحو السريانى فجاء أبو الفرج بن العبرى (١٢٨٦ م) وقلد منهج الزمخشرى فى كتابه « المفصل » ووضع على غراره «كتاب الاشعة » وكان ذلك أول انتقال من الأخذ عن اليونان إلى الأخذ عن العرب .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن السريان بالرغم من أنهم ألفوا فى لغتهم هذه جميع فنون الأدب التى كانت معروفة فى أيامهم إلا أنهم لم يكونوا منشئين أو مبدعين وكان ينقصهم فطنة العرب وذكاؤهم .

أما **تأثير السريانية على العربية** فإن أقدم مثل هو الابجدية النبطية التى استعارها العرب لكتابتهم ، والخط النبطى —كما هو معروف— مشتق من الخط الارامى ، والإملاء العربى القديم قريب من الإملاء الارامى ، ويظهر ذلك فى رسم الكتاب فى فجر الإسلام أى فى الخط الكوفى فقد رسمت بعض الكلمات فى المصاحف بالواو بدلا من المد ككلمة « صلاة » و « زكاة » و « حياة » فإنها ترسم على النحو السريانى « صلوة » و « زكوة » و « « حيوة » وقد كانت الفتحة الممدودة التى تقع فى وسط الكلمة لا ترسم تقليدا للسريانية على النحو

الذى نجده فى المصحف العثمانى مثل : كتب ويقابلها فى الرسم الحديث «كتاب» والقرآن الكريم ملىء بهذه الأمثلة .

وزالت مملكة النبط (١٦٩ ق . م — ١٠٦ م) من الوجود فى أواخر القرن الثانى الميلادى ومع ذلك فإن طريقتهم فى الكتابة ظلت باقية يكتب بها الأعراب النازلون من أقصى شمال الجزيرة ما يقرب من ثلاثة قرون ، ومن هذا يتضح أن عرب هذه الأقاليم مروا فى كتاباتهم بأدوار ثلاثة : —

المرحلة الأولى : وفيها كتبوا بالحروف الارامية .

المرحلة الثانية : مرحلة انتقال من الخط الارامى إلى الخط النبطى .

المرحلة الثالثة : مرحلة نضوج وتطور الخط النبطى .

وقد أثبت البحث العلمى أن العرب الشماليين اشتقوا خطهم من آخر صورة من خطوط النبط ، وعلى نحو ما استعار العرب خطهم الأول من الأنباط استعار الانباط خطهم الأول من الاراميين . والصورة الأولى للخط العربى لا تبعد كثيراً عن صورة الخط النبطى ولم يتحرر الخط العربى من هيئته النبطية إلا بعد أن استعاره العرب الحجازيون لأنفسهم ولا تزال فى الكتابة حتى هذه الايام فى بعض الاقطار وفى كتابة المصاحف بوجه خاص أثار نبطية لم يستطع أن يتخلص منها الخط العربى على طول الزمن (٥) .

كذلك أثرت السريانية على العربية فى طريقة نقط الشكل التى استمدها أبو الأسود الدؤلى من النحاة السريان (النساطره) فبعد الأزمة التى تعرضت لها اللغة السريانية فى خلال القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد نتيجة لظهور لغات أخرى فى ميدان الحديث والكتابة وانتشار اللحن بين الناطقين والخوف من أن يمتد هذا اللحن إلى نصوص الكتاب المقدس ،وكان من نتائج هذه الأزمة عند السريان أن فكروا فى ضوابط لشكل كتابهم المقدس ولم تكن هذه الضوابط سوى طريقة النقط التى استعملها أبو الأسود الدؤلى فى شكل القرآن . (٦) .

وربما أخذ أبو الأسود الدؤلى هذه الطريقة من السريان عن طريق معرفة اللغة السريانية أو عن طريق الترجمة سواء من العرب الذين يعرفون السريانية أو من السريان الذين يعرفون العربية ، ويرجح البعض أن أبا الأسود كان يعرف السريانية معرفة تمكنه من التفاهم بها وقراءة بعض نصوصها وذلك لإقامته الطويله فى بيئة العراق واهتمامه الشديد بالأبحاث اللغوية والدينية فى أثناء إقامته فى تلك البيئة كما ذكرنا من قبل . وكان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ،

واصحابه يحثون على تعلم اللغات الاجنبية واولاها فى ذلك الوقت بالنسبة للمهتمين بالبحث والمعرفة هى اللغة السريانية **ويؤكد ذلك** ما عرف أن على بن أبى طالب كان ينطق أحاديثه أحياناً بألفاظ أجنبية . (٧) .

وعندما بدأ العرب يهتمون بالعلوم والفلسفة اليونانية وحاولوا نقلها إلى لغتهم كان للترجمات السريانية الفضل فى هذا النقل ، وكان أكثر المترجمين المشهورين ينقلون عن السريانية مثل « حنين بن اسحق » و « اسحق بن حنين » و « يحيى بن البطريق » و « ابن زرعة » ، وبعد ما ابتدأ الناقلون يرجعون إلى الكتب اليونانية نفسها وينقلونها إلى العربية بدل استخدام التراجم السريانية ، زال نفوذ اللغة السريانية تماماً .

ولكن إلى أى مدى أثرت السريانية فى العربية ؟

لقد أورد الباحثون كثيراً من المفردات التى ظنوا أنها عربت عن السريانية ومن هذه المفردات :

خمر	مرجان	سيف	خاتم	سلطان
مدينة	قسط	ساعة	ملاك	صلى
صيام	تاب	زكا	كفر	عبد
سوق	سكينة	رحمن	قيوم	سبيل
كبريت	زيت	رمان	أمة	عالم
فرقان	ملاك	صلب	صليب	دجال

ومن الأسماء ذكر ابن دريد : شرحبيل وشراحيل . (٨)

ومن أسماء الأفعال قيل ـ كما ذكر ابن الحاجب ـ آمين . (٩)

وقد أغفل هؤلاء الباحثون شيئاً هاماً هو أن هناك سمات مشتركة بين اللغات السامية تميزها عن بقية الفصائل اللغوية كاعتمادها على الأصوات الساكنة ، ورجوع اشتقاق الكلمات إلى أصل ذى ثلاثة أحرف . والتشابه فى تكوين الاسم من حيث نوعه وعدده . وفى تكوين الفعل من حيث زمنه وتجرده وزيادته وصحته وعلته . والتشابه فى الضمائر وفى طريقة اتصالها بالاسماء والأفعال والحروف ، والتشابه فى المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان واسم الآله . كذلك التشابه فى صوغ الجمل وتركيبها والتشابه فى احتوائها

على الحرفين الحلقيين الحاء والعين ، والتشابه فى المفردات الدالة على أعضاء الجسم وصلة القرابة والعدد وأسماء الحيوان والنبات ومنها من **أسماء الإنسان وأحواله** :

إناس	ذكر	أنثى	أب	أم
ابن	بنت	بكر	أخ	بعــل
ولــد	ملك			

ومن أسماء الحيوان :

نمــر	ذئب	كلب	ثــور	حمار

ومن أسماء النبات :

زرع	عنب	ثــوم	قثــاء	سنبلة

ومن أعضاء البدن :

رأس	عين	رجــل	أذن	أنف
لسان	يــد			

ومن أجزاء العالم :

سماء	كوكب	شمس	أرض	مــاء

ومن أسماء البيت وأجزائه :

بيت	عمود	حبــل .

ومن المأكولات :

قمح	سكر	. . . . إلخ

فكلمة قسط مثلا وهى (كوستا) فى السريانية كذلك الكلمات خمر (حمرا) ، سكين (سكيناً) وسيف(سيفا) (وخاتم ، حتما) ودجال (دجالا) وسلطان (شلطانا) ومدينة (مديتاً) وغير ذلك مما أورده الباحثون ليس بالضرورة أن يكون أصله سريانا فان اتفاق اللغتين فى مثل هذه المفردات لا يعطى السريانية الحق فى أصالتها ، والسريانية من أقرب اللغات السامية صلة بالعربية . ومن يلق نظرة على الضمائر — مثلا — فى كلتا اللغتين يجد أن السريانية تلتقى كثيراً مع العربية فى الضمائر من حيث انفصالها واتصالها بالأسماء والأفعال والحروف كذلك فى اسم العدد .

ثلاثة (تلاتا) ، أربعة (أربعا) ، خمسة ، (حمشاً) ، ستة (شتا) ، سبعة (شبعا) ثمانية (تمانيا) ، ألف (ألف) بالإمالة اللام ، ربيون (ربو وربواتا) بمعنى عشرة آلاف أو آلاف والربوة فى العربية (بكسر الراء) عشرة آلاف درهم و (بفتح الراء) الجماعة جمعها أرباء وفى قوله تعالى :

« وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين » (سورة آل عمران ١٤٦) .

كذلك فى اشتقاق أسماء أجزاء الواحد :

ربـــع (ربعا) ثلث (تلتا) خمس (خمشا) .

أما ما نجده فى نحو شلطاناً وشوقاً وشبيلا وشكينتا أى سلطان وسوق وسبيل وسكينة بفتح السين فمعروف أن الشين الارامية كثيراً ما تنوب عنها السين العربية وهذا نجده أيضاً فى العربية : ساعة (شاعة) سليمان (شاومو) ، سماء (شمايم) .

وقد أورد برجشتراسر فى كتابه « التطور النحو » بعض الكلمات المشتركة بين السريانية والعبرية ككلمتى زيت وكبريت فمن أى منهما أخذت العربية هاتين الكلمتين ؟ ! ! ومن أى منهما أخذت العربية كلمة مية المستعملة فى العامية وهى (مية) أيضاً فى السريانية (وميم) فى العبرية ؟ ! ! ومن أى منهما أخذت العربية كلمة عين وهى (عيناً) فى السريانية و (عين) بكسر الياء فى العبرية ؟ ! !

أما بخصوص الأسماء مثل شرحبيل فهذه الأسماء ليست سريانية ولكن بناءها يشير إلى أصل عبرى وهى أسماء مركبة من جزأين الجزء الأول فى الغالب صفة أو من الكلمات التى تدل على الخير والسعادة والحمد والعبودية . . الخ . ويكون الجزء الثانى هو كلمة ايل بمعنى إله ، على نحو ما نجد فى الأسماء المركبة العربية مثل سعد الله ، حمد الله ، رزق الله ، خير الله ، فرج الله ، فتح الله ، هبة الله ، والعهد القديم ملىء بالأسماء من مثل شرحبيل وشراحيل .

ياحائيل (التكوين ٤٦ : ١٤) ، ياحصئيل (التكوين ٤٦ : ٢٤) ماكئيل (التكوين ٤٦ : ١٧) ، راحيل (التكوين ٣١ : ٣٢) إسرائيل (الخروج ٢٥ : ٢٣) ، بصلئيل (الخروج ٣١ : ١) ، عزيئيل (العدد ١ : ١٣) ، دعوئيل (العدد ١ : ١٤) ، نثنائيل (العدد ٧ : ١٨) ميخائيل (العدد ١٣ : ١٣) ، رعوئيل (التكوين ٣٦ : ٤) .

أما اسم الفعل (آمين) فليس هناك أى دليل على أنه سريانى . وجاء فى اللسان أنه جملة تقال فى اثر الدعاء وهى مركبة من فعل واسم معناه : اللهم استجب لى. ودليل ذلك أن موسى ـ عليه السلام ـ لما دعا على فرعون وأتباعه فقال : « ربنا أطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم » . قال هارون عليه السلام : آمين .

كما قيل إنه من أسماء الله عز وجل معناه اللهم استجب وهو إنجاب رب أفعـل .

ويقول الزجاج إن فى هذه اللفظة لغتين أمين بقصر الألف وآمين بالمد وهو أكثر . وفى القاموس وتاج العروس قد يشدد الممدود ويمال وهو خطأ فى اللسان والصحاح .

أما ما أخذته العربية عن السريانية من مفردات فقد ورد بعضها فى القرآن الكريم ككلمتى « بيع » و « صلوات » فقد جاء فى سورة الحج آية ٤٠ :

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » .

والبيع جمع بيعه والبيعة فى السريانية معناها بيضة وقد سميت الكنيسة بالبيعة لأن الكنائس السريانية كانت تبنى على شكل بيضاوى أى تأخذ شكل البيضة .

أما الصلوات فهى (صلواتا) فى السريانية ومفردها صلوتا بمعنى صلاه وهى هنا بمعنى المكان الذى تؤدى فيه الصلاة أى الكنيسة أيضاً .

وأخذت العربية أيضاً كلمة البرنساء بمعنى الخلق وفى اللسان البرنساء ابن أدم يقال : ما أدرى أى البرنساء هو ـ أى ما أدرى أى الناس هو :

وكلمة برنساء فى السريانية هى برناشا بالشين — وقلنا من قبل أن الشين فى العبرية والسريانية تقلب سيناً فى العربية — معناها الإنسان أو ابن الإنسان وتتكون من كلمتين (بر) ومعناها ابن و (ناشا) ومعناها ناس أو قوم. فكثيراً ما اشتق السريان من مادة اسم الجملة اسماً دال على الواحد نحو ما حدث فى كلمة (بتقالا) بمعنى كلمة ـ فكلمة «قالا» فى السريانية معناها عبارة أو جملة وكلمة «بت» معناها ابنة وعلى نحو ما صيغت بتقالا صيغت برناشا .
ومن المفردات التى دخلت إلى العربية عن طريق السريانية كلمة الناطور وهو حارس الزرع وهو فى السريانية ناطر (بفتح الطاء) من الفعل نطر بمعنى حفظ وصان .

كذلك كلمة أسكفه بمعنى عتبات الباب وهى فى السريانية اسكوفا (أو اسكوفتا) بمعنى عتبة الباب .

أيضاً أخذت العربية كلمة ترعة بمعنى باب أو ثغر وهى فى السريانية ترعا وفى الحديث « أن منبرى هذا على ترعة من ترع الجنة » . . .

كما أخذت العربية كلمة الحوب بمعنى الذنب وهى فى السريانية حوباً ، جاء فى قوله تعالى : « إنه كان حوبا كبيراً » (سورة النساء آية ٢) .

وأخذت العربية عن السريانية أيضاً طريقة النقط التى أخذها أبو الاسود الدؤلى عن السريان النساطرة يؤكد ذلك أن الكتابة العربية القديمة لم تكن مشكولة فاستمد أبو الأسود هذه الطريقة خشية أن يمتد اللحن إلى نصوص القرآن الكريم وتتضح هذه النقط فى الخط الكوفى الذى دون به المصحف الذى ينسب إلى الخليفة عثمان بن عفان .

كما أخذت العربية عن السريانية الخط الارامى ولا تزال فى الكتابة حتى أيامنا هذه فى بعض الاقطار وفى كتابة المصاحف بوجه خاص آثار أرامية لم يستطيع الخط العربى أن يتخلص منها على طول الزمن كرسم بعض الكلمات بالواو على النحو السريانى كما ذكرنا فى الكلمات صلاة وزكاة وحياة كذلك أهمال المد الذى يقع فى وسط الكلمة ، والقرآن الكريم ملئ بالأمثلة على ذلك نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

الكتب : البقرة ١٢١ ، آل عمران ٧٢ ، ٧٥ والأصل الكتاب .

أعملهم : البقرة ١٦٧ والأصل أعمالهم .

الملئكة : آل عمران — ٨٠ والأصل الملائكة .

أمولهم : النساء ٢ والأصل أموالهم .

صدقتهن : النساء ٤ والأصل صدقاتهن .

ومن يمعن النظر فى النقوش العربية القديمة كنقش النمارة ونقش أم الجمال الأول ونقش أم الجمال الثانى ونقش زيد ونقش جران وخلافها يلحظ الشبه القريب بين الخط الارامى والخط العربى وخاصة الخط الكوفى الإسلامى الذى دون به مصحف عثمان ويتضح أيضاً فى كتاب النبى صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس عظيم القبط وإلى المنذر بن ساوى أمير البحرين .

الهوامش :

(١) سبتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، مراجعة محمد القصاص ، ص ١٨٠ .

(٢) زاكيه محمد رشدى ، السريانية نحوها وصرفها ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ٢٢ .

(٣) رمضان عبد التواب ، فصول فى فقه العربية ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ ، ص ٤٢ .

(٤) إبراهيم السامرائى ، العربية بين العبرية والسريانية ، مجلة العربى ، العدد ٢٤٩ ، أغسطس ١٩٧٩ ، ص ٨٥ .

(٥) عبد العزيز الدالى ، الخطاطه ، مكتبة الخانجى بمصر ، ١٩٨٠ ، ص ٢٥ .

(٦) حسن عون ، اللغة والنحو ، دراسات تاريخية وتحليلية ومقارنة ، مطبعة رويال الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤٩ .

(٧) حسن عون ، المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

(٨) السيوطى ، المزهر ، جـ ١ ، دار أحياء الكتب العربية ، ص ٢٨٣ .

(٩) ابن الحاجب ، الكافية فى النحو ، شرح الاسترابادى ، جـ ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٦٧ .

اللغة العربية
ودور القواعد في تعليمها

أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف *

قضية تعلم اللغة العربية قضية ملحة . وهى فى الوقت نفسه قضية حساسة شائكة ، وكادت تتحول إلى مرض مزمن . وهناك كثير من المال وكثير من الجهد . وكثير من الوقت يبذل فى سبيل تعلمها إذ تنفق الدول العربية من ميزانياتها على دور التعلم ومراكز البحث والمجامع اللغوية والمؤتمرات والندوات والمحاضرات ، وينفق المعلمون من الجهد ، والباحثون من العناء ، ويقضى المتعلم قبل المرحلة الجامعية عقداً من عمرة أو يزيد ، فى تعلمها ، وقد يستمر بعض الدراسين فى دراستها فى المرحلة الجامعية ، ومع هذا كله لا يتقن المتعلمون اللغة العربية . وتتعثر ألسنتهم فى قراءتها وفهمها والتعبير الصحيح بها وكتابتها . وبعبارة أخرى لا تتكون لديهم الملكة اللغوية التى تعينهم على استخدام العربية استخداماً سليماً . ولست أريد أن أسترسل فى سرد مظاهر الضعف اللغوى ، فهى كثيرة متنوعة ، وقد أصبحت معروفة مشهورة (١) . وصارت المعاناة منها همـاً مشتركاً يؤرق المهتمين باللغة العربية الفصيحة ، وسنداً قوياً يعتمد عليه المهتمون بالواقع اللغوى المعاصر ، الداعون إلى دراسته وتدريسه بدلا من اللغة العربية الفصحى .

من هنا كان لابد من التوقف للبحث والتحليل ، ومحاولة تعرف موضع الداء ومكمن العلة . أيكمن الداء فى العربية نفسها ؟ أو فى القائمين بتعليمها ؟ أو فى طرق تعليمها ؟ أو فى الدارس الذى يتعلمها ؟ أو فى الظروف والملابسات المحيطة بهذه العناصر جميعها ؟ أو فى كل هذه الأمور مجتمعة ؟ ثم ما دور ما يعرف بعلوم العربية فى ذلك كله ؟

وثمة محاولات كثيرة لحل بعض هذه المشكلات ، ودراسات كثيرة حول بعض هذه الجوانب اهتم بها رجال التعليم والتربويون وكثير من المفكرين والباحثين . وهناك

* أستاذ مساعد بقسم النحو والصرف والعروض . كلية دار العلوم . جامعة القاهرة .

ما يقرب من ألف محاولة أو يزيد (٢) . بدأت بواكيرها فى هذا القرن من سنة ١٩٠٣ م إذ ألف حفنى ناصف ومحمد دياب ومصطفى طموم ومحمود عمر . أول كتاب ظهر فى طرق التدريس بعنوان « الدروس النحوية » قالوا عن تجربتهم فيه « إنها أقرب طريق تدنى المطالب للطالب من مكان سحيق . وتؤدى إلى استحضار العلم على وجه لا تشذ معه قاعدة . ولا تندعن ذهن المتعلم بعد التعلم شاردة » وما تزال المحاولات مستمرة حتى يوم الناس هذا.

وسوف أختار من بين هذه المسائل مسألة العربية نفسها . والنحو من بين علوم العربية لأدير حولهما البحث والمناقشة تاركاً النقاط الأخرى لأنها مجال اهتمام فئات أخرى من الباحثين ، ولأن بعضها متضمن فيما أتناوله ، لأن الموضوع معقد متشابك ، ولابد من فك خيوطه واختيار أحدها . وكل خيط نختار من بينها سوف نجر معه بقية الخيوط كلها على أية حال .

أما من حيث اللغة العربية نفسها ، فإنها —كما نعلم— ذات تاريخ طويل . إذ يرجع تاريخ أقدم النصوص التى حفظتها لنا هذه اللغة إلى ما يقرب من قرنين من الزمان قبل الإسلام . وهذا يعنى أن العربية عاشت حتى الآن ما يقرب من ستة عشر قرناً لغة حية منتجة يستخدمها أبناؤها فى مجالات الفكر والفن والإبداع . ويصطنعونها وسيلة للبحث والتأليف والفهم والإفهام فى بعض المجالات . وقد ظلت اللغة تنتج فى كل يوم من أيام هذا التاريخ الممتد ألواناً من الشعر ، وصنوفاً من الفكر . وقد عد بعض الباحثين هذا ميزة تختص بها العربية لا تشركها فيها لغة أخرى من لغات العالم . فهى أقدم لغة حية تعيش حتى اليوم دون انقطاع عن جذورها وأصولها وقواعدها ، وعلى الرغم من كل تطور يتناول مفرداتها العلمية ، وقليلا من أساليبها التى ترحب بها ، فإنها هى هى اللغة التى تكلم بها امرؤ القيس والأعشى والمتنبى كما تكلم بها شوقى وحافظ ومحمود حسن إسماعيل ، ولا كذلك أية لغة أخرى حديثة ، فليس لها إلا أقل الشبه بأصولها ، ولا يفهمها اليوم إلا العلماء المتخصصون فيها ، ولا كذلك اللغات القديمة فإنها ليست الآن لغات حية مستعملة كتابة أو حديثاً ، فاللاتينية ساكنة النصوص ، واليونانية القديمة ساكنة الآثار (٣) .

والواقع أن هذه الميزة الفريدة للعربية قد تحولت إلى ما يقرب أن يكون عبئاً ، إذ ترتبت عليها نتائج مختلفة من أهمها ما يأتى :

أولا : نحن نعلم أن القرآن الكريم بمستواه المعجز فى الإفصاح والبيان قد ساعد على بقاء العربية الفصحى حتى الآن . وقد حاول النحاة العرب — وقد نشأ النحو فى أول أمره للمحافظة على لغة القرآن أن يتطرق إليها لحن أو فساد — حاولوا أن يحددوا القواعد بناء على

اللغة التي تقترب من لغة القرآن . ولذلك حددوا الفترة الزمانية التي تقترب من فترة نزول القرآن الكريم (قبله بقرن ونصف قرن تقريباً وبعده بقرن ونصف قرن كذلك) فترة للاستشهاد اللغوى والنحوى ، وحددوا كذلك الرقعة المكانية التي تعد موطناً لهذا الاحتجاج اللغوى فشملت هذه الرقعة عدداً من القبائل روعيت فيها شروط خاصة بالفصاحة والنقاء اللغوى أهمها عدم مجاورة غير العرب ومخالطة الأعاجم . وقد اعتبر النحاة كل من جاء بعد الفترة الزمانية المعينة للاستشهاد اللغوى من المولدين الذين لا يحتج بلغتهم .

وقد استقيت القواعد ، واستنبطت من لغة هذه الفترة المبكرة فى تاريخ العربية . وتمسك النحاة بهذه القواعد وفرضوها على كل الأجيال التالية ، وأصبح المتعلم الآن والمتكلم بالعربية كذلك مطالباً فى قواعد العربية بالالتزام بقواعد هذه الفترة الزمنية ، لأن النحاة رفضوا أى تطور يطرأ على العربية ، ووقف النحو الذى استخلصوه ، حارساً على اللغة ، وعد النحاة كل مظهر من مظاهر الخروج عليه ضرباً من اللحن الذى ينبغى أن يقوم ويقاوم ،أو الخطأ الذى ينبغى أن يرد مرتكبه إلى دائرة الصواب . وقد ألفت فى ذلك قديما كتب اللحن ، والتنبيه عليه ،وأوهام الخاصة ، التى تطورت فى عصرنا إلى ما يعرف بكتب الأخطاء الشائعة ،وقل ولا تقل . . . إلخ .

ثانياً : ترتب على ذلك أن المتكلمين بالعربية الفصحى ، وفقاً لقوانين تطور اللغات ، تركوا فى الاستعمال العفوى العربية الفصحى للنحاة وقواعدهم ، وطوروا لأنفسهم لغة للتعامل اليومى والخطاب التلقائى ، صارت هذه اللغة لهم سليقة يقضون بها مصالحهم ويتخاطبون بها فيما بينهم ، وأخذت هذه اللغة تبتعد شيئاً فشيئاً عن الفصحى حتى صار لدينا ما يعرف **بالازدواج اللغوى** : لغة للحياة اليومية تعد سليقة للمتكلم ، وهى تختلف من قطر عربى لآخر وكل منها تأثرت بمؤثرات مختلفة فى تكوينها مما جعلها تتنوع ، ويتباعد كل نوع منها عن الآخر فى صيغه ومفرداته وبعض تراكيبه . ولغة أخرى متوارثة يطالب العربى بتعلمها فى المدارس ودور التعليم المختلفة ، ليست سليقة له ، ولكنه يتعلمها كما يتعلم لغة أجنبية . وقد يكون حظ اللغات الأجنبية فى مجال التعلم أحسن حالا من حظ العربية لأسباب مختلفة منها أن هذه اللغات الأجنبية ينظر إليها باحترام وتوقير لأنها لغات الحضارة الحديثة والحاجة إليها فى بعض الأحيان واضحة معروفة إلخ . ومنها أن العاميات تشوش على مهمة تعليم الفصحى وتعوق دون أداء هذه المهمة فى حين لا يشوش على تعليم اللغات الأجنبية شيء آخر . لأن متعلم اللغات الأجنبية من أبناء العرب يدرك من أول الأمر أنه يتعلم لغة غير لغته ، ولكنه مع العربية يخلط بين سليقته العامية والعربية الفصحى التى يراد منه أن يتعلمها ، ويقال له إنه يتعلم « لغته » مع أن لغته التى يجيدها ويفهمها والتى ورثها من أبويه

وأهله وذويه ويورثها لبنيه من بعده هي العامية . ثم إن الغاية ليست واضحة لديه تماماً من تعلم الفصحى وإذا عرفت فهو غير مقتنع بها ، لأن هذه الغاية — كما صورت له — تشده إلى الماضي ، وهو يريد أن يندفع إلى المستقبل .

وقد تخلت العاميات المتنوعة عن كثير من الخصائص بالعربية الفصحى على مستوى الأصوات والمفردات والتراكيب والدلالة بطبيعة الحال حتى صارت كل منها لغة مستقلة أو تكاد .

ثالثاً : يركز بعض الباحثين الذين يبدون اهتماماً كبيراً باللغة المعاصرة وضرورة تعلمها بديلا عن العربية الفصحى على ظاهرة « الإعراب » في الفصحى . ولعلهم ، في اهتمامهم باللغة المعاصرة أيا ما كانت ، متأثرون بما يقرره علماء اللغة المحدثون الغربيون ، وظروف لغاتهم التي يدرسونها ويدرسونها تختلف عن ظروف لغتنا العربية ، وبما يقرره أيضاً بعض التربويين فيما يتعلق بتعلم العربية إذ يحرصون على أن يكون تعلم اللغة كما هي في واقع المتعلم وليس كما ينبغي أن تكون ، وإن كانوا يقولون إن هذا يجب أن يكون في أول الأمر على الأقل حتى يسيطر التلميذ على الأنماط المطلوبة . ولكنهم يؤكدون أن « المهم أن تكون اللغة المتعلمة في متناول فهم التلميذ سواء أكانت لغة تراث أم لغة معبراً بها عما يدور حوله وما يحيط به من واقع » (٤) ولما لم يكن الإعراب من خصائص لغة المتعلم التلقائية — أي العامية — فإن بعض الباحثين ينطلق من هذا ، فيرى الدكتور **أنيس فريحة** مثلا أن الإعراب لا يتلاءم والحضارة ، وأنه زخرف لا قيمة له في الفهم والإفهام ، وأنه ليست له قيمة بقائية ، ولو كان ضروريا للفهم والتفاهم لأبقت الحياة عليه (٥) .

ويرى الدكتور **السعيد بدوى** أن النظام الإعرابي بعلاماته المختلفة قد فقد رصيده الدلالي في اللغة العربية المعاصرة ، وأصبح في واقعنا الحاضر غير ذي موضوع .

ويقول « وهذا واضح ومتفق عليه » ثم يقول : إن صعوبة تعلم النظام الإعرابي لا ترجع أساساً إلى ما يقال عن تعقيده ، فهو ليس أصعب من الرياضيات ، كما أن قواعد بعض اللغات الأخرى مثل اللاتينية والألمانية لا تقل عنه صعوبة . مع الفارق الواضح في درجة نجاح الألمان مثلا في تعلم لغتهم قبل انتهاء المرحلة الابتدائية . وإنما ترجع الصعوبة في تعلم هذا النظام إلى عدم وجود نظام دلالي يوازيه ويرتبط به وجوداً وعدماً ، فالتفريق الدلالي بين معنى الفاعلية ومعنى المفعولية مثلا لا يرتبط تلقائياً وجوداً أو عدماً برفع الأول ونصب الثاني ، بل يرتبط في المقام الأول بمعالم غير إعرابية في الجملة ، فكيف نتوقع من المتعلم

أن يتملك ناصية هذا النظام المعقد داخل فراغ دلالى لا مغزى له ، وأين الارتباط الشرطى اللازم توافره فى عمليات التعلم الناجحة ؟

ويرى الدكتور **السعيد بدوى** أن المأساة الحقيقية فى محاولتنا لتعلم شىء لا وجود له فى الواقع اللغوى للعربية المعاصرة لا تكمن فقط فى ضياع المجهود الذى نبذله فى تعلم لغتنا ، ولا فى زيادة الوقت الذى نبذله فى ذلك عن مثيله فى اللغات الأخرى ، بل المأساة الحقيقية هى أننا قد أغفلنا فى تعليمنا للغتنا ما له وجود حقيقى ، فانفصم التعليم المدرسى للغة عن الواقع الذى حولنا (٦) .

وهذا فى حقيقة الأمر أثر من آثار تشويش العاميات المعاصرة على تعلم الفصحى وشغبها عليها . وما قاله هذان الباحثان صحيح فيما يتعلق بالعامية من غير شك إذ إنها خالية من الإعراب ، فليس الإعراب فيها جزءاً من النظام اللغوى الخاص بها ، يقوم بدوره المعهود فى بيان جزء من الدلالة النحوية والمعنوية للجملة . أما العربية الفصحى فإنها ما تزال محتفظة بخصائصها التركيبية التى يقوم كل عنصر منها — ومن بينها الإعراب — بدوره المقسوم فى إيضاح العلاقات فى الجملة ليتم الفهم والإفهام . وكل ما يقال فيما عدا ذلك يعد ضرباً من الخلط بين العربية الفصحى والعاميات التى استقلت عنها . وذلك لا يكون إلا إذا نظرنا إلى العربية الفصحى من خلال منظار العامية وقسنا تراكيب هذه على تلك . وموازنة تراكيب هذه بتلك . وحسبانهما معا شيئاً واحداً ، يعد فى رأيى ضرباً من الترجمة ، فإننا لو ترجمنا نصاً من العربية إلى الإنجليزية مثلا لن تكون فى الأخيرة علامات إعرابية بحال . وإننى لأزعم أن كلا من الفصحى والعامية لغة مستقلة عن الأخرى لأن كلا منهما يختلف فى خصائصها التركيبية عن الأخرى ، فليست العاميات فصحى فقدت الإعراب ولكنها لغة تطورت عن الفصحى ، كما تطورت عن الفصحى ، بوصفها أم اللغات السامية ، أخواتها الساميات . وغاية الأمر أن العامية قريبة من الفصحى لوجود الفصحى حية مستعملة فى مجالات كثيرة ، وهناك تراكيب كثيرة متشابهة بينهما ، وهناك أيضاً تراكيب غير متشابهة . وبعض التراكيب فى الفصحى يتاح لها من الحرية بسبب وجود الإعراب فيها ما لا يمكن أن يتاح نظيره فى العامية ، لأن اللغات التى تفقد الإعراب تلتزم طرائق مخصوصة لا تتصرف . ولذلك نجد الفصحى أكثر غنى ومرونة مما أتاح ضروباً من التفنن الذى هيأ للشعر العربى أن يتوافق مع الوزن والقافية (٧) . ومهما يكن من أمر فإننا لسنا هنا بصدد المقارنة بين العامية والفصحى ، وإن كان هذا أمراً مطلوباً ، ولسنا كذلك بصدد الدفاع عن الإعراب ، ولكننا بحاجة إلى الوصف الموضوعى ومحاولة التفسير الصحيح (٨) .

إذا عدنا للعربية الفصحى وجدنا أكثر الدراسين يتفقون على أن العربية الفصحى كانت لغة الأدب ، وكانت معربة واضحة الإعراب قبل الإسلام ، وأن الإعراب فيها يعد ظاهرة سامية الأصل ، وقد احتفظت به سمة أساسية وخاصية ذات دلالة معينة ، على حين تخلت عنه أخواتها الساميات الأخرى ، كما تخلت عنه العاميات العربية المعاصرة . وليس على العربية الفصحى بالضرورة أن تتخلى عنه لأن شقيقاتها الساميات أو بناتها العاميات تخلت عنه .

ومما لا شك فيه أن ارتباط الفصحى بالقرآن الكريم كتب لها الحياة والاستمرار . يعترف بذلك كثير من المستشرقين . يقول — مثلا — **يوهان فك : لم** يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثراً في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام ، ففي ذلك العهد — قبل أكثر من ١٣٠٠ عام — عندما رتل محمد صلى الله عليه وسلم القرآن على بني وطنه بلسان عربي مبين تأكدت روابط وثيقة بين لغته والدين الجديد كانت ذات دلالة عظيمة النتائج في مستقبل هذه اللغة . ويرى أن هناك عاملين عملا على بقاء العربية الفصحى ، **أحدهما** ارتباط العربية بالقرآن لكريم. **وثانيهما** القواعد التي وضعها النحاة العرب في جهد لا يعرف الكلال وتضحية جديرة بالإعجاب . (٩) وقد تكفل هذان العاملان بالحفاظ على هذه اللغة حتى عصرنا الحاضر ، والقرآن بحمد الله ما يزال موجوداً ، وكذلك القواعد التي وضعها النحاة القدماء ما تزال موجودة وإن كانت تتعرض لهزات عنيفة .

وقد ظلت العربية محتفظة بخاصة الإعراب حتى أواخر القرن الثالث الهجرى تقريباً على مستوى التخاطب التلقائي ، ثم أخذت اللغة التلقائية في الانفصال لأن العربية المولدة أخذت في الانتشار ، والدليل على ذلك أن النحويين أنفسهم لم يكونوا يستعملون اللغة الفصحى في مخاطباتهم ومحاوراتهم ، ويرجع ذلك إلى أن أولئك الذين دخلوا الإسلام من غير العرب ، الذين تعلموا العربية بوصفها لغة الدين الجديد أصبحوا لاينطقون حركات الإعراب في أواخر الكلمات . وقد عجل بهذا التغيير الصوتي الذى يعني ضياع الميزة الكبرى للغة —كما يقول نولدكه — أن هذه النهايات الإعرابية تسقط بحسب الاستعمال اللغوى الكلاسيكي نفسه حينما تكون الكلمة موقوفاً عليها في آخر الجملة . وسقوط مثل هذه النهايات كثير جداً في اللهجات العربية الحية . وهكذا نجد أن المرء كان قد تعود جدا على الصيغ الخالية من النهايات الإعرابية (٩) . وبجانب ظاهرة الوقف التي تسقط النهايات الإعرابية هناك — في نظر **نولدكه** — تحديد مواضع الكلمات في الجملة وتقييدها بموقع معين . يقول : « وقد فقدت علامات الإعراب في أواخر الكلمات الكثير من أهميتها بسبب

أن المبتدأ والخبر — على الأقل فى العادة — لهما مكانهما المحدد ، والمضاف إليه يقع دائماً بعد المضاف ، وهكذا » (١٠) .

وإننى لا أعترض على شىء من هذا . ولكنى فحسب أريد أن أقرر أن العربية عندما فقدت العلامات الإعرابية بوصفها جزءاً من خصائصها التركيبية ، صارت تتدرج فى ذلك إلى أن انفصلت عنها لغة أخرى مستقلة عن العربية الفصحى ، لأن اللغة الحديثة استعاضت عن الإعراب بقرائن وأحوال أخرى تساعد على كشف المعنى وتوضيحه شأنها فى ذلك شأن اللغات التى فقدت الإعراب (١١) . وأما اللغة الفصحى فإنها باقية بخصائصها غير أنها لم تعد لغة التخاطب التلقائى ، بل هى لغة الفن والإبداع والثقافة والتأليف والتدوين والصحافة وكثير من مناشط الحياة المعاصرة كالأخبار والمحاضرات والندوات وخطب الجمعة وغيرها .

وقد تنبه العلامة ابن خلدون إلى هذه المسألة فى عصره ، وشرحها وأفاض فى شرحها حين أخذ يبين السبب فى ضياع الإعراب فى لغة معاصريه يقول فى مقدمته « فإن الإعراب الدال على الإسناد والمسند إليه قد تغير بالجملة ولم يبق له أثر » وبملاحظته للتغير فى اللغة على عهده رأى أنه لم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب فى أواخر الكلم فقط الذى لزم فى لسان مضر طريقة واحدة ومهيعاً معروفاً وهو الإعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان » (١٢) .

ويرى **ابن خلدون** أن فقد الإعراب ليس بضائر لهم لأن البلاغة لعهده لم تذهب بذهاب الإعراب كما يزعم النحاة ، فيقول « ولا تلتفتن فى ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب ، القاصرة مداركهم عن التحقيق حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وأن اللسان العربى فسد اعتباراً بما وقع فى أواخر الكلم من فساد الإعراب الذى يتدارسون قوانينه ، وهى مقالة دسها التشنيع فى طباعهم وألقاها القصور فى أفئدتهم ، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل فى موضوعاتها الأولى . والتعبير عن المقاصد — والتفاوت فيه تفاوت الإبانة — موجود فى كلامهم لهذا العهد . وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجود فى مخاطباتهم ، وفهم الخطيب المصقع فى محافلهم ومجامعهم ، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم (١٣) » ومن الواضح أن ابن خلدون يحاول أن يثبت أن تخلف الإعراب لم يستتبع تغيراً فى فهم لغة عصره ، لأن الإعراب بعض من أحكام اللسان ، وليس كل شىء فى فهم الكلام ، لأن اللغة استعاضت عنه بأحكام أخرى ، ولأن كل لغة لها بلاغتها وأساليبها فى الفهم والإفهام ، ولكنه مع ذلك يؤكد أن اللغة على عهده لغة مستقلة

مختلفة عن اللغة العربية الفصحى الموروثة المدونة . وقد عقد فصلا عنوانه « فصل فى أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير » وقد علق الدكتور على عبد الواحد وافى محقق المقدمة على هذا العنوان بقوله « كان الأولى أن يعنون هذا الفصل (فصل فى الرد على من زعم أن لغة العرب . . . إلخ) لأن موضوع هذا الفصل ليس بياناً لهذه الدعوى وتأييداً لها ، بل هو رد عليها » (١٤) وقد رأى الدكتور **محمد عيد** أن الحق مع ابن خلدون وأما ما اقترحه الدكتور وافى فليس مطابقاً لما أراده ابن خلدون . فعنوان ابن خلدون مطابق تماماً لما أراد وقرر ، فهو يقصد تماماً هذا العنوان . وبدقة أكثر يقصد فى هذا العنوان عبارة (لغة مستقلة) أما ما أورده من ردود ومساءلات فى تقرير رأيه ، فإنه قصد بها توضيح هذا الرأى والإبانة عنه بطريقة إيراد الاحتمالات والرد عليها (١٥)

وإننى أتفق فى هذه المسألة مع الدكتور محمد عيد فيما ذهب إليه استناداً إلى نص ابن خلدون نفسه ، واستنادا إلى ما عقده من فصول بعد هذا الفصل يؤكد فيها استقلال اللغة على عهده عن لغة مضر . وذلك لأن فقدان الإعراب ألزم الكلام نظاماً آخر لم يعد يتمتع بالحرية التى كانت تتيحها العلامة الإعرابية ، ولذلك يدعو إلى استقراء أحكام اللغة فى عهده فيقول : ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى لهذا العهد واستقرينا أحكامه ، نعتاض عن الحركات الإعرابية فى دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه ، فتكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الأول فى لغة مضر (١٦)» ويستدل على ذلك بأن اللسان المضرى كان مع اللسان الحميرى بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميرى وتصاريف كلماته حتى صارت كل منهما لغة مستقلة . (١٧) .

فكما تطورت لغة مضر عن لغة حمير — فى رأى ابن خلدون — حتى صارت لغة مستقلة (١٨) عنها ، وقيل عن لغة حمير « ليست عربيتهم بعربيتنا » تطورت كذلك اللغة على عهد ابن خلدون عن لغة مضر حتى صارت لغة مستقلة . وذلك لأن فقدان الإعراب ألزمها بنظام مخصوص . وقد عاشت اللغتان جنباً إلى جنب ، كل منهما تؤدى دورها المنوط بها وارتضى المجتمع العربى ذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجرى على التقريب .

وإذن يتضح أن الدعوة إلى دراسة لغة الواقع المعاصر إنما هى دعوة إلى دراسة لغة أخرى تختلف فى كثير من مفرداتها وخصائصها التركيبية ودلالاتها عن اللغة العربية الفصحى . وأسارع فأقول إن هذه الدعوة ليست مرفوضة فى ذاتها ، وليست دراسة لغة الواقع المعاصر عيباً . بل إن دراسة اللغة المعاصرة بوصفها سابقة للمتكلم قد تفيد دراستنا للغة العربية الفصحى إذا ما عقدنا دراسة مقارنة بينهما على أن تكون الغاية من ذلك واضحة لنا تماماً .

إن العربى عندما يتعلم الفصحى يطلب منه تعلم كل المهارات التى تكسبه هذه اللغة من قراءة وكتابة وفهم واستماع إلخ . لكنه إذا تعلم العامية فإنما يتعلم فى الواقع القراءة والكتابة فحسب . وأما بقية المهارات الأخرى فإنه يجيدها بسليقته ؛ لأن العامية لغته الأم ، فهو يعايشها ويستعملها ، ويتكلم بها ، ولو لم يتعلمها . وهى لغة جميع الأميين الذين لا يقرأون ولا يكتبون فى الوطن العربى بطبيعة الحال . ومن هنا يصبح الهدف من تعلمها والدعوة إليه هو التخلى عن الفصحى . واستبدال العامية بها فى كل المجالات التى تستعمل فيها اللغة المكتوبة والمسموعة . وإذن يكون علينا فى هذه الحال أن « نترجم » كل ما هو مكتوب بالعربية الفصحى إلى اللغة العامية . أو أن نلقى بكل ذلك وراء أظهرنا ونبدأ من جديد . ولا يغيب عنا بطبيعة الحال أن الذى يتعلم العربية الفصحى يصبح قادراً على قراءة ما هو مكتوب بالعامية ، ولا كذلك العكس .

والسؤال الذى أراه يفرض نفسه هو : هل نحن بحاجة إلى تعلم العربية الفصحى وتعليمها ؟ أو أننا بحاجة إلى أن نستبدل بها لغة الواقع المعاصر على اعتبار أن دراسة الواقع اللغوى المعاصر أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى مجال التعليم كما يرى بعض الباحثين ؟

إن الرد على هذا التساؤل يقتضينا تحديد الهدف من تعليم اللغة العربية الفصحى وتعلمها ، وتحديد المقصود من الواقع اللغوى المعاصر على وجه الدقة . أهو الواقع اللغوى المعاصر فى العالم العربى كله ؟ أو هو الواقع اللغوى المعاصر لكل قطر عربى على حدة ؟ مع اعتبار أن الواقع اللغوى المعاصر يشتمل على لغتين إحداهما مشتركة بين العرب جميعاً ، والأخرى تختلف من قطر عربى إلى آخر . إن ما قيل عن أن العلامات الإعرابية ليس لها رصيد دلالى ، وأنها لا قيمة لها ، وأنها تفتقد الارتباط الشرطى اللازم توافره فى عمليات التعلم الناجحة أرى أنه يعد نقداً لطريقة تعليم العربية الفصحى لا نقداً للعربية الفصحى نفسها ، لأنه لا يمكن أن توجد ظاهرة ما عبثاً فى لغة من اللغات. والعيب فى ذلك لا يقع على اللغة بل يقع على الدارسين الذين لم يستطيعوا أن يتبينوا قيمة هذا العنصر من عناصر بناء التركيب اللغوى المعين . فكل معنى — كما يقول ابن خلدون — لابد أن تكتنفه أحوال تخصه فيجب أن تعتبر تلك الأحوال فى تأدية المقصود لأنها صفاته ، وتلك الأحوال فى جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع ، وأما فى اللسان العربى فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات فى تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب . وقد يدل عليها بالحروف المستقلة (١٩). فالحركات الإعرابية — وإن فقدت فى العاميات — ليست فارغة من الدلالة . وليست عبثاً فى اللغة العربية الفصحى ، وإنما هى جزء من مكونات

هذه اللغة ، ولا تفهم هذه اللغة إلا بفهمه ووضعه فى موضعه الصحيح . والعيب فى هذا إنما يقع على التفسير غير الصحيح .

وإننى أرى أن تعليم العاميات — لا دراستها — إذا ما استجيب لهذه الدعوة سوف يفتتت العالم العربى فى لغته فيصبح كل قطر منه منعزلا عن الآخر فى لغته (٢٠) ، ويعمل كذلك على القطيعة بين الحاضر والماضى بما يشتمل عليه من تراث . كما أنه يعمل على القطيعة بين الحاضر نفسه بعضه والبعض الآخر لأن أكثر النتاج الأدبى والعلمى فى العصر الحاضر مدون باللغة العربية الفصحى . ثم إن هذا يباعد بيننا وبين الدين الإسلامى الذى ارتبط باللغة العربية وارتبطت به فنصبح غير قادرين على فهمه وشرحه لغير العرب . وفى الوقت الذى يعمل فيه المسلمون من غير العرب على تعلم العربية الفصحى من أجل الدين الإسلامى نسعى فيه نحن إلى التخلى عنها بحجة ثقل الإعراب وخاوه من الدلالة وعدم مواءمته للحضارة وبذلك نعمل بأنفسنا على إماتة لغة حية فى الوقت الذى أحيت فيه بعض القوميات العنصرية لغة ماتت من زمن قديم وابتعثوا فيها الروح من جديد . وهذا المسلك يؤكد أن اللغات تحيا بأهلها وتموت بهم أيضاً .

وإذن تعليم العربية الفصحى ضرورة قومية ودينية وثقافية وحضارية . لكن علينا أن نبحث عن الوسائل المعينة على تحقيق هذه الغاية بأيسر سبيل وأقوم طريق .

وإذا حددنا المجال اللغوى الذى نحن بحاجة إلى تعلمه وتعليمه ننظر فى القواعد الخاصة به . هذه القواعد يعنى بها ما يعرف بالعلوم اللغوية أو علوم اللغة ، وهى تتناول مستويات مختلفة من القواعد بعضها يتناول بناء الكلمة الصوتى والصرفى والمعجمى ، وبعضها الآخر يتناول تركيب الجملة النحوى والدلالى .

وسوف أعتنى من بينها — كما أشرت من قبل — بالنحو وحده . وهو أقدم هذه العلوم جميعاً ، بل هو من أقدم العلوم العربية بإطلاق . وقد كان يطلق قديماً عليه « علم العربية » ويراد به النحو والصرف معاً لتخصيص غلبة استعمال علم العربية بهما « وإن أطلق على ما ما يشمل اثنى عشر علماً : اللغة ، والصرف ، والاشتقاق ، والنحو ، والمعانى ، والبيان والعروض ، والقافية ، وقرض الشعر ، والخط ، وإنشاء الخطب والرسائل والمحاضرات »(١) فمصطلح « النحو » يرادف مصطلح « علم العربية » الذى يشمل كل هذه العلوم ، ويخصص فيشمل القواعد الخاصة بالكلمة أى الصرف والقواعد الخاصة بالجملة . ويخصص أكثر من ذلك فيطلق على ما يكون قسيماً للصرف فحسب فيكون المقصود به « القواعد التركيبية » . وقد عرفوه بأنه العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء

كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التى ائتلف منها (٢٢) . فاللغة وجدت بقواعدها قبل أن يوجد النحو بوصفه « علماً » وهذا أمر مقرر معروف .

وقد دارت مناقشات قديمة بين علماء النحو حول المقصود بالنحو بوصفه « علماً » أهـــو

١ ــ **القواعد المعلومة :** أى التى من شأنها أن تعلم لا ما علم بالفعل ؟

٢ ــ **أو الملكة :** وهى الكيفية الراسخة فى النفس التى يقتدر بها على استحضار ما كانت علمته واستحصال ما لم تعلمه ؟

٣ ــ **أو الإدراك :** أى فهم المقاييس الضابطة للكلام وأحكام أجزائه ؟

٤ ــ **أو فروع القواعد :** أى المسائل الجزئية المستخرجة من القواعد كمعرفة أن « الرجل » فاعل مرفوع من جملة « جاء الرجل » لأن هذا فرع من القاعدة التى تقرر أن الفاعل مرفوع ؟

وقد ارتضى علماء النحو القدماء من ذلك أن النحو بوصفه « علماً » هو « القواعد » لا الإدراك ولا الملكة ولا فروع القواعد ، لأن الإدراك والملكة لا يستخرجان بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب ، ولا يتصوران أيضاً بهذه المقاييس وذلك لأن « صناعة العربية » إنما هى معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها الخاصة فالنحو علم بكيفية لا نفس الكيفية ، ولذلك ــ كما يقول ابن خلدون ــ نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة فى صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القواعد إذا سئل عن كتابة سطرين إلى أخيه أو ذى مودته أو شكوى ظلامته أو قصد من قصوده أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن (٢٣)

فهناك إذن فرق بين إتقان اللغة ، بحيث تكون لدى المتكلم سليقة يجيد بها استخدام هذه اللغة قراءة وفهماً وكتابة وحديثاً واستماعاً ، وإتقان النحو بوصفة علماً بكيفية هذا الاستخدام وطرقه وأساليبه . إن من يقرأ عشرة كتب فى قيادة السيارات ويحفظها عن ظهر قلب لا يصبح بذلك قائد سيارة ماهراً ما لم يتدرب على قيادة السيارات ويمارسها ممارسة فعاية .

لقد كان التفريق بين هذين الجانبين واضحاً عند القدماء . وكانوا على علم بأن معرفة النحو لا تساعد وحدها على تعلم العربية ، كما أن تعلم اللغة لا يستتبع بالضرورة معرفة نظرية دقيقة بقواعد الإعراب ، ويؤكد الزجاجى هذا بقوله : « والدليل على صحة ما قلنا من

معنى اللغة والإعراب والفرق بينهما أنه ليس كل من عرف الإعراب وفهم وجوه الرفع والنصب والخفض والجزم أحاط علماً باللغة كلها ولا فهمها. ولا من فهم من اللغة قطعة ولم يرض نفسه فى تعلم الإعراب عرف الإعراب ولا درى كيف مجاريه » (٢٤) .

وبذلك يتأكد أن هناك فرقاً بين معرفة القواعد ، واكتساب الملكة . وإذا تأكد هذا الفرق فى كثير من المهارات أو الملكات فإنه أكثر وكادة فى المهارة اللغوية ، أو الملكة اللغوية . فليس كل من يعرف القواعد اللغوية لديه الملكة الخاصة بهذه اللغة ، وليس من الضرورى لمن لديه الملكة اللغوية أن يكون عارفاً بقواعد اللغة معرفة نظرية دقيقة ، وإن كان بطبيعة إتقانه اللغة لديه الحس المدرب الذى يساعده على توخى الصواب اللغوى . ومن هنا نجد أن القواعد لا تكون الملكة اللغوية بل تفسرها وتساعد على فهمها ، ولذلك حدد القدماء غاية النحو وفائدته بأنها الاستعانة على فهم الكلام والاحتراز عن الخطأ فيه ومعرفة صوابه من خطئه ، أو كما يقول ابن مالك فى « الكافية الشافية » :

وبعد فالنحو صلاح الألسنه   والنفس إن تعدم سناه فى سنه
به انكشاف حجب المعانى   وجلوة المفهوم ذا إذ عان

ومعنى «كشف حجب المعانى وجلوة المفهوم » أن النحو يساعد على تفسير لغة المتكلم التى يحصلها بوسائل أخرى . ولهذا لا نتوقع من كتب النحو — على كثرتها وتنوعها — أن تساعدنا على تكوين الملكة اللغوية ، بل يجب أن نتوقع منها أن تساعدنا على تفسير البناء اللغوى تفسيراً يقوم على إيضاح العلاقات وكشف الترابط بين أجزاء الجملة . (٢٥)

لقد عرضت مفهوم النحو وغايته فى نظر القدماء لأبين أن القوم كانوا على شريعة من الأمر ، ولم تلتبس عليهم الغاية من النحو وتعليم اللغة ، ولم أعرض لهذا المفهوم حتى الآن فى نظر علم اللغة الحديث ، وسوف نرى حينئذ أن بين النظرتين اتفاقاً أدت إليه سلامة الفطرة ودقة النظر . وإلى جانب هذا هناك أسباب أخرى تدعو إلى عرض وجهة نظر القـــدماء :

أولها : أن هناك آلافاً مؤلفة من الكتب النحوية بدأ توالها بكتاب سيبويه حتى الآن . وبرغم تعدد هذه المؤلفات واختلافها فى طرق العرض وأساليب التأليف وغاياته فإنها جميعاً تعرض قواعد العربية كما وصفت فى القرن الثانى الهجرى للسبب الذى أسلفته من قبل ، ولذلك فإن اللاحق منها يأخذ من السابق دون أن يضيف إليه إلا أن يقدم أو يؤخر أو يحذف أو يوجز أو يطنب . وأما الخلافات التى نجدها بين النحويين بعضهم وبعض كالذى

نجده مثلا بين الكوفيين والبصريين فإنه اختلاف فى التفسير وفقاً للاختلاف فى بعض الأسس ولا يلغى تفسير تفسيراً ما دامت تتوافر له شرائط البحث والنظر الصحيح . وأصحاب هذه المؤلفات دائماً على وعى بأنهم يعلمون قواعد العربية ويفسرون اللغة ولا يعلمون اللغة نفسها . أما إذا كانوا يطلقون على النحو «علم العربية» فهذه مسألة اصطلاح.

وأما تعليم اللغة لديهم فيمكن تلمسه فيما يعرف بكتب الأمالى والمجالس وشروح الشعر وتفسير القرآن حيث كانت تختار نصوص متنوعة وتدرس من جوانب مختلفة صوتية وصرفية ونحوية ودلالية ولا تكون القواعد هنا هدفاً فى ذاتها ، بل يكتفى بالإشارة إلى ما له بالنص منها علاقة . ويشار فى هذا المجال — على سبيل المثال — إلى مجاز القرآن لأبى عبيدة ، ومعانى القرآن للفراء ، والكامل للمبرد ، وشرح القصائد السبع الطوال لابن الأنبارى . والمهم فى هذه الطريقة أنها تربط بين دلالة النص وقواعده . وقد طبق عبد القاهر الجرجانى هذا الربط تطبيقاً فذاً فريداً فى كتابه دلائل الإعجاز . وبذلك ظهرت قيمة الفهم النحوى ، مع أن عبد القاهر له كتب نحوية أخرى مثل الجمل ، والعوامل المائة ، والمقتصد فى شرح الإيضاح ، وهذه الكتب النحوية لها وظيفة أخرى هى تفسير اللغة لا تعليمها .

ثانيها : أن المنهج السائد حتى الآن فى تعليم قواعد العربية — ولا أقول تعليم العربية — هو المنهج القديم . ففى بعض دور العلم والجامعات ما تزال بعض الكتب القديمة تدرس كشرح ابن عقيل والأشمونى وشرح شذور الذهب ، وقطر الندى لابن هشام ، وغيرها أو كتب مؤلفة حديثاً ولكنها على غرار الكتب القديمة . وقد حدث من جانبنا خلط بين تعليم العربية وتعليم قواعدها فأصبح عبء تعليم العربية كله ملقى على « النحو » وحده . وكلما ظهرت شكوى من ضعف المستوى اللغوى ، أو حدث خطأ فى أى جانب من جوانب اللغة عزونا ذلك إلى النحو وحده ، فأخذنا نزيد فى ساعات تدريسه أو نزيد فى كمية القواعد التى تدرس للطلاب ، أو نعود للنحو نفسه فنوضحه أو نوفيه أو نكمله أو نهذبه أو نصفيه ؛ ولذلك وجد « النحو » بعد ذلك موصوفاً بصفات شتى مثل الواضح والكامل والوافى والجديد والكافى والمصفى والمعقول والمهذب والميسر . . إلخ ، ومع ذلك كله ما تزال المشكلة قائمة بل ما تزال تزداد تفاقماً ، وقد سئل أحد أساتذة النحو مرة أمامى عن سبب ضعف الطلاب فى اللغة فأجاب محتجاً : «وما لنا وذلك . نحن ندرس القواعد ولا ندرس اللغة ! » .

ثالثها : أن علماء اللغة العرب المحدثين — برغم مرور أكثر من خمسة وثلاثين

عاماً على ظهورهم فى العالم العربى — لم يقدموا حتى الآن بديلا متكاملا للنحو العربى القديم ؛ بل اكتفوا فى معظم الأحيان بتوجيه النقد إلى منهجه وبعض مسائله . وهم فى نقدهم هذا يمثلون أصداء مختلفة للاتجاهات اللغوية الغربية الحديثة وهى كثيرة متجددة ، ويحاولون أن يطبقوا بعض هذه النظريات على اللغة العربية دون أن يعقدوا صلحاً بين الموروث العتيد والوافد الحديث . وقد اتهم النحو العربى والنحاة العرب بتهم مختلفة . ومثالا على ذلك عند ما كان الاتجاه الوصفى سائداً فى فترة سابقة شبع النحو والنحاة تجريحاً لمعيارتيهم . وعندما عرفت نظرية النحو التحويلى التوليدى رأوا فى التأويل والتقدير الذى كان معيباً لأنه يتنافى مع الوصفية تشابهاً مع البنية العميقة والبنية السطحية . وحاولوا عقد مشابه بين هذه النظرية وأصول النحو العربى . واعتبر بعض الباحثين أن ظهور هذا المنهج رد اعتبار للنحو العربى .

ثم هم مختلفون فيما بينهم اختلاف أفراد لا اختلاف اتجاهات . ويظهر ذلك واضحاً فى فوضى المصطلحات اللغوية المترجمة إلى العربية . ولم يوجد لدينا بعد من يعملون بوصفهم فريقاً متعاوناً يكمل بعضه بعضاً .

رابعها : ما يزال فى جامعاتنا وفى الكلية الواحدة بل فى القسم العلمى الواحد ازدواج فى القائمين بتعليم قواعد العربية (وهو أشبه بالازدواج اللغوى) حيث يوجد فريقان . الفريق الأول هم علماء اللغة المحدثون . والفريق الثانى هم علماء النحو والصرف مع أن النحو والصرف جزء من مهمة الفريق الأول . والغريب أن غاية الفريقين واحدة وهى تفسير اللغة . ومجالهما واحد . ولكنهما متنافران متدابران . كل منهما يفسر بطريقة لا تكمل تفسير الآخر بل تهدمه وتوحى بعدم الثقة به . علماء اللغة مهتمون بالنظريات الحديثة ويطبقون بعضها على العامية إن لم يسعفهم التطبيق على الفصحى . وعلماء النحو معنيون بسيبويه والمبرد وابن جنى والزمخشرى .

وهناك فئة ثالثة تتشكل على استحياء تعمل على التوفيق فتحاول أن تلبس سيبويه قبعة تشومسكى ، وتلبس دى سوسير عمامة ابن جنى ، وتجعل الكوفيين وصفيين ، وتجعل البصريين تحويليين توليديين . ويتوزع المتعلم بين هؤلاء وأولئك . وتصبح الحقيقة أكثر توزعاً .

وإننى — دون أن أحاول استبدال القبعة بالعمامة أو العكس — أرى أن جوهر الوصف الصحيح للغة واحد ، ولذلك لا أجد حرجاً أن أشير إلى أن غاية النحو — كما قدمتها

عند النحاة العرب القدماء — تتفق مع غاية النحو لدى أصحاب مدرسة النحو التحويلي التوليدى Transformational - Generative Grammar إذيقرر أتباع هذه المدرسة أن هدف الوصف اللغوى يجب أن يتجه إلى بناء النظرية التى تفسر العدد اللامتناهى من الجمل فى لغة طبيعية . فمثل هذه النظرية يمكن أن تشرح ما هى متتابعات الكلمات التى تشكل جملا . وما هى تلك المتتابعات التى لا تشكل جملا . كما توفر وصفاً للأبنية النحوية لكل جملة » (٢٦) ويشرحون مهمة عالم اللغة بأنها تكمن فى أنه يصدر عن معطيات الأداء اللغوى ليحدد نظام القواعد العميقة الذى يستعمله كل من المتكلم والمستمع فى أداء لغوى فعلى بعد أن يكون قد ملكه (٢٧) . فالنحو لديهم — إذن — يقوم على وصف سليقة المتكلم اللغوية ، وتلمس المقاييس العقلية الكامنة تحت البنية المنطوقة التى تجعله قادراً على استخدام لغته من خلال وصف الأمثلة التى ينتجها هذا المتكلم صاحب الملكة اللغوية .

والذى أود أن أنفذ إليه من هذا كله أن النحو بوصفه علماً لا يمكن الاعتماد عليه وحده فى تعليم اللغة . لأن مهمته الأساسية — كما رأيناها لدى النحاة العرب القدماء وبعض أصحاب الاتجاهات اللغوية الحديثة — هى تفسير سليقة المتكلم لا تكوين هذه السليقة اللغوية . ولعل هذا يفسر لنا عدم توفيق الجهود الكثيرة التى بذلت منذ مطلع القرن العشرين وحتى الآن ؛ لأن أصحاب هذه الجهود ظنوا أن عدم معرفة النحو هى السبب فى عدم تعلم العربية تعليماً متقناً ؛ ولذلك كانوا يتجهون إلى تيسير النحو أو إصلاحه أو إحيائه .

وليس معنى هذا أننى أقلل من دور النحو . ولكننى فحسب أريد أن أقرر أن البدء فى تعليم اللغة من خلال النحو لا يصلح منطلقاً صحيحاً للتعليم ما لم يسنده جنباً إلى جنب وسائل أخرى تجعل اللغة بالنسبة للمتكلم سليقة ، أو على الأقل تقرب من أن تكون سليقة .

وفى مجال التعليم اللغوى يفضل اختيار المستوى النحوى الذى يراد تعليمه ليكون معيناً على إكساب المتعلم — مع الوسائل الأخرى — المهارة اللغوية . فهناك مستويان لدراسة النحو : أحدهما المستوى التعليمى وهو يكتفى ببيان العلاقات القريبة والقواعد التى تساعد على نطق الجملة نطقاً صحيحاً وتشرح الأساس لمعناها الدلالى ، وغالباً ما يكون هذا المستوى وصفاً لما يمارسه المتكلم بالفعل . وأما المستوى الآخر فهو الذى يعنى بالتفسير النظرى للظاهرة اللغوية ودراسة القواعد النحوية بطريقة تحليلية علمية مقارنة تكون

مهمتها كشف العلاقات بين التراكيب اللغوية ووضع هذه القواعد فى صيغة قوانين منهجية واضحة ، وهى بهذا لا تكون نموذجاً يحتذ يه المتكلم والمستمع بل وسيلة من وسائل الكشف والتفسير

ودراسة النحو على أى مستوى ينبغى أن تنطلق من كونه عنصراً كامناً تحت الصيغة الصوتية المنطوقة للجملة يعمل على تماسك وحداتها . ويعمل فى الوقت نفسه على ربط الصيغة الظاهرية بمعناها الدلالى ويعطيها التفسير وأن يكون واضحاً أن كل جملة لغوية لها جانبان : جانب ظاهرى مسموع وجانب آخر تحت هذا الجانب المنطوق المسموع هو النظام الثابت لذلك الأداء المتغير . والنظام نموذج فكرى لا يتحقق ولا يظهر للواقع إلا عن طريق الاستعمال أو الأداء . وكل نموذج فكرى يمكن أن تؤدى به آلاف الجمل التى تختلف مظهرها ويتحد نموذجها . ومع هذا الاختلاف فى المظهر تظل دائماً هناك علاقة تفاعل قوى بين هذا النموذج النحوى العميق والسطح الأدائى المتغير . وهذا التفاعل هو الذى يقوم بدور فعال فى تفسير الجملة وإعطائها معناها الدلالى الأولى . ويربط فى الوقت نفسه بين عدد مختلف من الأبنية إلى نموذج واحد .

والمتكلم لا يكتسب هذا النموذج الثابت من خلال تعلم القواعد وحدها بل يكتسبه من خلال الأداء المتغير وقدرته على إدراك التشابة فى عمق كل بنية من الأبنية المنطوقة . فإذا تكونت لديه حصيلة كبيرة من الأبنية المتغيرة وأدرك بنيتها العميقة أصبح بعد ذلك قادراً على توليد هذه القاعدة المنتجة واستخدامها . وبعبارة أخرى إذا جئنا لمتعلم العربية وقلنا له هذه القاعدة مثلا : الجملة الاسمية تتألف من المبتدأ والخبر . وأعطيناه لذلك مثالا أو مثالين فإنه بذلك لا يمكن أن يكون قد ملك الوسيلة الصحيحة التى تهديه إلى تكوين جمل اسمية أخرى صحيحة . لكن علينا فى هذه الحالة أن نحصى له الصور المختلفة لتركيب الجملة الاسمية فى حالات مختلفة كالإفراد وغير الإفراد ، والتقديم والتأخير ، وحالات الاكتفاء بأحد الطرفين ، وحالات الاسم الصريح والمؤول ، وحالات التعريف والتنكير ، وأنواع الخبر . وحالات الإثبات والتوكيد والاستفهام والنفى وحالات إضافة عناصر أخرى لإفادة معان مختلفة كالزمن والتحويل والتمنى إلى آخره ، ونحاول فى كل ذلك ربط هذه الصور المتغيرة ببنيتها الأساسية التى تجمع هذه الصور كلها تحت « الجملة » الاسمية . ونكرر ذلك عليه فى أمثلة مختلفة ونساعده على تعرف العلاقات الدلالية بين الكلمات فى الجملة ، وقبول بعضها لبعض وعدم قبول بعضها للبعض الآخر ، حتى يصبح ذلك لديه سليقة أو ملكة تساعده على معرفة الصواب من الخطأ فى اختيار الكلمات بعضها إلى بعض من خلال المفردات المحكومة بقوانين الاختيار المعروفة بين المتكلمين باللغة .

إن المتعلم الذى لم تتكون لديه ملكة اللغة يكون غير قادر على تركيب جملة صحيحة فى نطاق اللغة التى يتعلمها انطلاقاً من القواعد النحوية وحدها ، أو المفردات اللغوية وحدها . بل إنه مع هذين الجانبين فى حاجة إلى أن يأخذ فى الحسبان العلاقات الدلالية بين الكلمات فى الجملة . وإذا لم يكن مزوداً بقواعد اختيار هذه الكلمات التى تخصص لسياق الجملة المناسب فسوف يكون عرضة لأن يكون جملا صحيحة نحوياً ولكنها لا تؤدى معنى ، أو تحتوى على كلمات مستعملة بمعنى خاطىء فى إطار نحوى خاص (٢٧) .

فتكوين الملكة اللغوية يحتاج إلى معرفة المفردات اللغوية ، وقواعد الاختيار الدلالى بينها ، والقواعد النحوية التى تؤلف بينها فى جمل مفيدة ذات دلالات معينة مختلفة ، والتكرار المستمر لكل ذلك . والملكات —كما يقول ابن خلدون— لا تحصل إلا بتكرار الأفعال ، لأن الفعل يقع أولا ، وتعود منه للذات صفة ، ثم تكرر فتكون حالا ، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة ، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة ، أى صفة راسخة . ويطبق ذلك على اللغة العربية فيقول : فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم فى مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبى استعمال المفردات فى معانيها فيلقنها أولا ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك ، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد فى كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم . هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال . وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع . (٢٨) .

وإذا كان هذا هو السبيل إلى تكوين الملكة اللغوية الصحيحة فإن هذا يجعلنا ندرك السبب فى أن المحاولات التى بذلت فى القرن العشرين لجعل العربية سليقة لم تؤد غايتها التى رجاها أصحابها . هذا السبب لا يكمن فى أنها أهملت الواقع اللغوى ، بل لأنها حاولت ذلك من زاوية القواعد النحوية . بل إن بعض هذه المحاولات لم يهتم إلا بجانب واحد فقط من جوانب القواعد النحوية وهو جانب العلامة الإعرابية مثل محاولة إبراهيم مصطفى فى إحياء النحو ١٩٣٧ ومحاولة اللجنة التى ألفتها وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٣٨ لغرض تسهيل قواعد النحو والصرف من طه حسين وأحمد أمين وعلى الجارم ومحمد أبو بكر إبراهيم وإبراهيم مصطفى وعبد المجيد الشافعى ، ومحاولة أمين الخولى فى (مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب) ومحاولة محمد كامل حسين فى (النحو المعقول) وغيرها .

إن المتكلم والمخاطب يعرفان الفاعل من المفعول فى مثل هذه الجمل الآتية :

— أكل الحلوى عيسى .

— كلم ليلى مصطفى .

— ركبت السيارة سلوى .

دون أن تكون هناك علامات إعرابية ومع تغير مكان الفاعل والمفعول به لأن قوانين الاختيار الدلالية بين الكلمات تجعل العلاقة بين (أكل) و (الحلوى) علاقة المفعولية لا الفاعلية . ولا يقع فى الخاطر —كما يقول القدماء — أن الحلوى هى الآكلة وأن عيسى هو المأكول . وتجعل العلاقة بين (ركبت) و (سلوى) علاقة الفاعلية . وقواعد التركيب لا تجعل (ليلى) فاعلا للفعل (كلم) لأن هذا الفعل لم تتصل به علامة تأنيث ولذلك يفهم المستمع أن الفاعل هو (مصطفى) .

ومعنى هذا أن هناك علاقات دلالية بين الكلمات وقواعد تركيبية تتعاون مجتمعة على كشف المعنى الأولى وتحديد الوظائف النحوية ، ومن بين هذه الوسائل «العلامة الإعرابية»(٢٩) التى تكون ضرورية فى تراكيب معينة مثل :

— وإذ ابتلى إبراهيم ربه (الآية ١٢٤ من سورة البقرة)

— إنما يخشى الله من عباده العلماء . (الآية ٢٨ من سورة فاطر)

— أن الله برئ من المشركين ورسوله (الآية ٣ من سورة التوبة)

وقد أوقع الاهتمام بالعلامة الإعرابية وحدها بعض الذين تناولوا إصلاح النحو من خلالها فى مآزق كثيرة . ثم إن نظام العربية نفسه يسمح بعدم وجود العلامة الإعرابية أو بمخالفتها فيما يقبلها فى مواضع كثيرة مثل الوقف والإدغام والتناسب الصوتى وغيرها(٣٠) ولعل من المفيد فى هذا المجال التفريق بين ثلاثة أمور هى :

أولا : الموقع الإعرابى . وهو الوظيفة النحوية المعينة ، والذى يحدد الوظيفة النحوية علاقة الإسناد . والعلاقات الدلالية بين الكلمات ، وقواعد الاختيار بينها .

ثانياً : الحالة الإعرابية . فكل موقع إعرابى له حالة إعرابية خاصة به من الرفع والنصب والجر بالإضافة إلى القواعد الفرعية الأخرى التى تعمل على إحكام الترابط بين المواقع الإعرابية أو الوظائف النحوية .

ولما كان الكلام المفيد قائماً على التأليف من أجزاء ذات دلالة معجمية تتحول بالتأليف إلى دلالة تركيبية فلابد فى المؤلف أن يكون لكل جزء فيه وظيفة (موقع) معين و (حالة) معينة يندرجان تحت نظام اللغة القاعدى المستخلص من ملاحظة الأمثلة واستقراء التراكيب. الموقع الإعرابى (كالفاعلية مثلا) لا يختلف ولكن يختلف ما يشغله . والحالة الإعرابية كالرفع مثلا لا تختلف ، ولكن تختلف العلامة الإعرابية الدالة عليها .

ثالثاً : العلامة الإعرابية وهى دليل على الحالة فى بعض الأحيان . وهناك أكثر من علامة للحالة الواحدة ، كالضمة والواو والألف وثبوت النون للرفع ، والفتحة والألف والياء والكسرة للنصب وهكذا ، وكل علامة من هذه مخصوصة بنوع من الكلمات مخصوص .

ولما كانت المواقع الإعرابية متعددة ، والحالات الإعرابية محدودة بثلاث فقط (الرفع والنصب والجر) فى الأسماء ؛ اقتضى نظام بناء الجملة العربية أن يشترك أكثر من موقع (وظيفة) فى حالة واحدة ، ومن هنا اشتركت الفاعلية والابتدائية والخبرية مثلا فى حالة الرفع . واشتركت المفعولية والحالية والتمييز والاستثناء فى النصب .

والنظام اللغوى فى العربية بهذا لا يعبث ولا يرمى إلى اللبس وذلك لأن الحالة الإعرابية تحددها الموقع . ومن هنا يصبح تحديد الموقع الإعرابى وحالته كافيين عند عدم وجود العلامة الإعرابية لعدم قبول الاسم لها لأنه إما معتل الآخر أو مبنى أو لأن ما يشغل الموقع الإعرابى المعين يكون مركباً من جملة أحياناً . (٣١) .

ولهذا كله يكون الاهتمام بالعلامة الإعرابية وحدها فى سبيل تيسير النحو أو إصلاحه ، أو فى سبيل تعليم قواعد العربية مدخلا غير صحيح ، كما أن تعليم العربية من خلال القواعد وحدها يعد مدخلا غير صحيح كذلك .

بعد هذا نخلص إلى عدد من الملاحظات يفضل مراعاتها فى مجال تعليم العربية وهى :

١ — علينا فى تعليمنا للعربية أن نقدر ظروفها الخاصة وتاريخها الطويل وارتباطها بتراث كثير متنوع وبالقرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، والشعر العربى الجاهلى والإسلامى ، ونقدر فى الوقت نفسه دور التطور الذى يميت بعض الكلمات ويحيى أو يخترع كلمات أخرى ، ويستحدث تراكيب لم تكن مألوفة شائعة ، ويوارى بعض التراكيب الأخرى وهكذا ، وأن نعمل على المواءمة بين هذا التاريخ الطويل ومتطلبات المعاصرة .

إن الفطرة العربية ارتضت من قديم أن تكون هناك لغتان إحداهما للتعليم والتعلم والثقافة والفن والفكر والأدب ، والأخرى للتفاهم العفوى والخطاب التلقائى وقضاء المصالح اليومية . وقد عاشتا جنباً إلى جنب ، كل منهما تؤدى دورها وتحقق الغاية المرجوة منها . وعلى حين تنوعت اللغة التلقائية بتنوع المجموعات العربية ، بقيت العربية الفصحى لغة مشتركة بينهم جميعاً . وقد أدت عوامل التأثير والتأثر إلى بعض التغيير فى بعض التراكيب. ولا يصح أن نهرب من فشلنا فى تعليم العربية الفصحى إلى قصر الاهتمام بالعامية . ويجب أن نتحلى بالشجاعة اللازمة ونعترف بأن الحاجة إليهما معاً قائمة (الآن على الأقل) على ألا يسوغ ذلك لنا الخلط بينهما . وينبغى أن نحدد لكل منهما الدور الذى تقوم به ونعمل ما وسعتنا المحاولة على جعل العربية الفصحى سليقة للمتعلم العربى . ويتوقف ذلك على العمل على محو الأمية ، وغرس الاهتمام بالقراءة فى نفوس الناشئة ، وتقديم القدوة الصالحة لهم فى هذا المجال ، وتوظيف وسائل الإعلام المؤثرة توظيفاً رشيداً لتحقيق هذه الغاية ، وإصلاح نظم التعليم ، ومحاولة أن يكون تعليم العلوم الأخرى باللغة العربية حتى ترتبط اللغة بالمحتوى العلمى والفكرى .

٢ — إن اللغة صورة للحضارة وانعكاس أمين لها ، والنهضة اللغوية ليست فى حقيقة الأمر إلا ضرباً من نهضة المجتمع الذى يستعملها . ولكى نقدر دور لغتنا فى العصر الحاضر ينبغى أن نعرف مدى تقدمنا الحقيقى وموقعنا من صنع الحضارة المعاصرة التى نعد عالة عليها ، وعلينا ألا نلقى باللوم فى تخلفنا على اللغة العربية أو نظن أن ارتباطنا بالفصحى فى مجالات كثيرة هو الذى يعوق تقدمنا ، فإن الإنجليزية والفرنسية مثلا لم تجعلا الدول المتخلفة التى تتكلم بهما فى صفوف الدول المتقدمة .

إن العرب لم يشاركوا فى صنع الحاضرة المعاصرة ، وإن كانوا من أكبر المستهلكين لها ، نحن نستورد السيارة والغسالة والثلاجة والتليفزيون وأجهزة التكييف وكل وسائل الرفاهية وغيرها ولم تدفعنا الحاجة إلى الاختراع مع أننا القائلون إن الحاجة أم الاختراع أو الحاجة تفتق الحيلة (لفت نظرى ذات جمعة فى أحد المساجد أن كثيراً من المصلين اصطحب معه مصلاه ، وكانت المصليات — مع الأسف — من صنع الصين ، وكأن الدين الإسلامى ظهر فى الصين ! !) . والتقدم الحضارى لا يبدأ من اللغة ، بل يبدأ من المجتمع ؛ وعندها سوف ننظر للغتنا القومية بنظرة أكثر احتراماً . ومن الملاحظ أنه لما كانت الحضارة العربية هى السائدة (أثناء ما يعرف بالعصور الوسطى فى أوربا) اعتقد كثير من العلماء

ان اللغة العربية هي أشرف اللغات . ولكن الحضارة العربية لم تتصل بل اتصلت اللغة التي دونت بها هذه الحضارة ، وبقيت دون أن يكون لها سند حضارى معاصر ؛ لأن حضارتنا المعاصرة تقوم على الغرب ، حتى فى المناهج الحديثة لدراسة اللغة . علينا أن نطور لأنفسنا أساليبنا الخاصة ذات الشخصية المستقلة ، وأن نكون على وعى بما يفيد تقدمنا المنشود . وهذا بالطبع لا يعنى بحال أن ننغلق على أنفسنا أو نصم الآذان عما يدور فى العالم المعاصر من حولنا .

٣ — إن عالم اللغة اليوم معنى فى المقام الأول بالتحليل الموضوعى للنماذج والأبنية للأصوات والمقاطع والكلمات والعبارات والجمل لأية لغة أو أية لغات فى العالم ، وربما يتسع بحثه لعدد كبير من اللغات ، وقد يقصر اهتمامه على لغة واحدة أو لغتين ، وبطبيعة الحال سوف يبدأ فى تحليله المركز ببناء اللغة التى يجيدها أكثر من غيرها ، وهى لغته الأم ، وبعد ذلك ينتقل إلى لغة غيرها يكون قد اطلع عليها . وإنه لمن المشكوك فيه —كما يقول سيمون بوتر — أن يكون بمقدور أى إنسان أن ينجز تحليلا كاملا لنظام كلامى دون أن يكون ذلك قائماً على أساس من المقارنة . وهذا يصدق بالقدر نفسه على المبتدئ (٣٢) ولست أرى بأساً فى أن يتم تعليم العربية الفصحى فى نظمها وتراكيبها بمقارنة اللغة الأم التى يجيدها المتعلم من أجل توضيح الجانب الدلالى للفصحى ،وهى فى حالة المتعلم العربى لغته العامية . وذلك فيما أرى يساعد على تثبيت فهم العربية الفصحى ، لأنها فى حقيقة الواقع موازية للعامية . والمتعلم يجيد العامية سليقة ، وهو مطالب فى الوقت نفسه بتعلم الفصحى لأنها لغته القومية والحضارية والثقافية .

٤ — تعليم اللغة يبدأ من الأنماط التركيبية ، فاللغويون يقررون أن الجملة هى وحدة الكلام الأساسية وأنها الحد الأدنى من اللفظ المفيد (٣٣) . ويقرر كثير من التربويين أن الجمل هى أساس تعليم اللغة سواء فى بدء تعليم اللغة أو فى مراحل تعلمها المختلفة ، فالجملة تمثل وحدة فكرية لابد أن تكون هى أساس الاستعمال اللغوى (٣٤) ولابد أن أن تكون هذه الأنماط التركيبية صحيحة من أول الأمر . ولا يصح أن نعلم جملا مغلوطة بحجة التدرج المعرفى ، لأن التدرج لا يكون من الخطأ إلى الصواب (معظم الجمل فى كتاب القراءة للصف الأول الابتدائى بمدارس الكويت مثلا جمل غير صحيحة) ولابد أن يصحب ذلك تدريب مستمر يساعد على إكساب الملكة ، وقد رأينا أن الملكة تكتسب بالتكرار المستمر للأنماط الصحيحة من الإثبات والنفى والنهى والتوكيد والاستفهام وغيرها . والمتعلم ، ولو كان طفلا ، قادر على اكتساب القواعد بطريقة عفوية تلقائية لأنه أتقن لغته الأم بالمحاكاة والتكرار من غير معلم .

٥ — إن تدريس القواعد منفصلة عن النصوص الحية التى لاترتبط بمشاعر المتعلم وتجاربه قد أسهم فى تكوين انطباع خاطئ عند المتعلمين أن القواعد هدف فى ذاتها ، وأنها فى واد منعزل عن اللغة . وقد ساعد التجريد الذى تتوخاه غالباً الأمثلة القديمة على ذلك . حيث تدور الأمثلة المصنوعة حول ضرب زيد عمراً وقيام زيد ومجيئة إلخ ؛ ومن هنا يكون لاختيار النصوص دور مهم جداً فى عملية التعليم . والأفضل أن يكون التناول للنص بوصفه وحدة متكاملة فيدرب المتعلم خلال دراسة هذا النص على القراءة أى فهم اللغة المكتوبة وعلى الاستماع أى فهم اللغة المسموعة وعلى القواعد أى قوانين تركيب الكلمات والجمل التى تتحكم فى طرق تأدية المعانى ، وعلى الخط والإملاء أى قوانين كتابة اللغة وعلى التعبير بشقيه الشفوى والكتابى ، وعند ذلك لا يكون هناك مجال لتكون انطباعات خاطئة عند المتعلمين كاعتبار دراسة الإملاء أو القواعد غاية فى حد ذاتها لا علاقة لها باستعمال اللغة فى وظائفها الطبيعية . وكذلك لا تتكون انطباعات خاطئة عند المعلمين أنفسهم حول الغاية من تدريس اللغة فيتجه التركيز نحو ما يفيد فى تحقيق الغايات الأساسية لتعلم اللغة . (٣٥) .

ويفضل أن تكون النصوص المختارة ذات مفردات سهلة فى مراحل التعليم الأولى بحيث تكون مما يسمعها فى مجالات يفهمها لأن هذا يوفر على المتعلم والمعلم معاً شرح الدور الدلالى للكلمة وقانون اختيارها لغيرها من الكلمات التى تقبل أن تدخل معها فى علاقات تركيبية .

وأخيراً . . إذا كان تاريخ النحو العربى طويلا ممتداً كتاريخ العربية الفصحى نفسها ، وإذا كان طول الأمد قد أرسى تقاليد ثابتة قد تدفع بعض الباحثين أحياناً إلى محاولة تحديها ، أو يصبح تخطيها أحياناً صعباً محفوفاً بمخاطر الاتهام بتهم كثيرة ، أو يغرى بعض الباحثين بالأنس بها والركون إليها ، فإن هذا كله لا يصح أن يدفعنا إلى الاستسلام والرضا بما هو قائم وعدم البحث عن الأساليب والوسائل الصحيحة التى تساعد على تحقيق الهدف الذى نحدده بوضوح من وراء دراسة اللغة وتدريسها . بعبارة أخرى أقول : إنه بالرغم من أن تجارب الماضى تعلمنا باستمرار أن جميع الغربان سوداء يجب علينا ألا نوقف البحث عن الغراب الأبيض .

الهوامش :

(١) عالج هذه القضية كثير من الباحثين ، وقد تناولت بعض جوانبها فى بحث لى بعنوان « فى قضية النحو ومشكلة الضعف اللغوى » البيان الكويتية . مارس ١٩٨١ م .

(٢) أحصى دليل بحوث تعليم العربية والدين الإسلامى فى الوطن العربى من سنة ١٩٠٠ إلى ١٩٨٠ م ما يقرب من ألف محاولة (٨٥٦ محاولة) برغم أن هذا الدليل الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٣ م أهمل عدداً كبيراً من المحاولات أظهرها محاولة الأستاذ إبراهيم مصطفى (إحياء النحو) على سبيل المثال .

(٣) د . مهدى علام (الأهرام ١٧ /٢ /١٩٨٤ م) .

(٤) د . صلاح مجاور : تدريس اللغة العربية ١١٠ .

(٥) انظر : د . أنيس فريحة ،نحو عربية ميسرة ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٨٤ .

(٦) الدكتور السعيد محمد بدوى : دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى مجال التعليم (دراسات عربية وإسلامية) حـ ١ /١٢١ ، ١٢٢ .

(٧) انظر المبحث الخاص بتآلف النسج الشعرى وبناء الجملة فى كتابى « فى بناء الجملة العربية » من صفحة ٤٣٦ إلى ٤٩١ . (دار القلم — الكويت ١٩٨٢ م)

(٨) هناك فى تاريخ العربية عدد من التفسيرات لظاهرة الإعراب ، فى القديم تفسير قطرب محمد بن المستنير (٢٠٦ هـ) نقله عنه الزجاجى فى الإيضاح فى علل النحو ص ٧٠ . وفى الحديث تفسير الدكتور إبراهيم أنيس فى كتابه « أسرار اللغة » . وتفسير الدكتور داود عبده فى كتابه « أبحاث فى اللغة العربية » بيروت ١٩٧٣ .

(٩) انظر : يوهان فك ، العربية : دراسات فى اللغة واللهجة والأساليب : ١ (ترجمة د . عبد الحليم النجار — مطبعة الكاتب العربى — ١٩٥١ م) . وقارن بكارل بركلمان : فقه اللغات السامية حـ ٣ (ترجمة د . رمضان عبد التواب — مطبوعات جامعة الرياض) .

(١٠) انظر : نولدكه ، اللغات السامية ٨٠ (ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب) .

(١١) يقول فندريس (اللغة ١١١ — ترجمة عبد الحميد الدواخلى ود . محمد القصاص) : «فاللغات التى فقدت إعراب الحالات على وجه عام استعاضت فى تأدية العلاقات التى كان يعبر عنها بالإعراب إما بكلمات مساعدة وحرف جر ، أدوات . . إلخ وإما بوضع كل كلمة بالنسبة للكلمات الأخرى . »

(١٢) ابن خلدون ، المقدمة ٤ /١٣٧٤ (تحقيق د . على عبد الواحد وافى) .

(١٣) السابق ٤ /١٣٩١ .

(١٤) السابق — الهامش ٤ /١٣٩٠ .

(١٥) انظر : د . محمد عيد ، فى اللغة ودراستها ٤٩ .

(١٦) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ٤ /١٣٩٤ وما بعدها .

(١٧) السابق ٤ / ١٣٩٢ .

(١٨) راجع فى هذا : إسرائيل ولفنسون ، تاريخ اللغات السامية الأبواب السادس والسابع والثامن وصفحة ٢٤٠ على وجه الخصوص . وفقه اللغات السامية لكارل بروكلمان الفقرة ٢٦ — ٢٩ فى صفحة ٣٠ وما بعدها .

(١٩) ابن خلدون . المقدمة : ٤ /١٣٩٠ .

(٢٠) مما تجدر الإشارة إليه أن التلفزيون الكويتى عرض فيلماً جزائرياً باللغة العامية الجزائرية ومعه ترجمة بالإنجليزية ، وكانت الترجمة هى وسيلة الفهم لكثير من مشاهديه !

(٢١) الصبان ، حاشية الصبان على شرح الأشمونى ١ /١٦ .

(٢٢) انظر : ابن عصفور ، المقرب ١ /٤٥ والأشمونى ١ /١٥ ، ١٦ .

(٢٣) انظر : د . محمد عيد ، الملكة اللسانية فى نظر ابن خلدون ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢٤) الزجاجى ، الإيضاح فى علل النحو ٩٢ .

(٢٥) انظر كتابى « النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوى الدلالى » من صفحة ١٥ إلى ٢٧ (القاهرة ١٩٨٣ م) .

(٢٦) انظر : جون سيرل : تشومسكى والثورة اللغوية ١٢٧ (مجلة الفكر العربى ع ٨ ، ٩) .

(٢٧) انظر : Chomsky' N : Aspects of the Theory of Symtax,p·8

(٢٨) انظر : Allen and Buren . Chomsky Selected Readings, p.101.

(٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ٤ /١٣٨٩ .

(٣٠) انظر : د . تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها (١٩٧٣) ففيه شرح واف لمسألة « تضافر القرائن » وهو يجعل العلامة الإعرابية قرينة من بين هذه القرائن .

(٣١) انظر كتابى : العلامة الإعرابية ، فى الفصلين الثالث والرابع (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٤ .

(٣٢) انظر كتابى : فى بناء الجملة العربية ١١٨ — ١٢١ (دار القلم الكويت ١٩٨٢)

(٣٣) انظر : potter.s. Language in Modern World,p.12.

(٣٤) انظر : potter,s.Modern Linguistics,p. 104 (London 1967)

(٣٥) انظر : د . صلاح مجاور تدريس اللغة العربية ١٠٩ .

(٣٦) انظر داود عبده ، نحو تعليم اللغة العربية وظيفياً ٧١ (١٩٧٠ الكويت) .

أثر المبرّد في النحو العبري

د. سلوى ناظم *

لن نضيف جديداً هنا إذا تحدثنا عن تأثر النحاة اليهود بالنحاة العرب ، فقد أصبح من المعروف أن النحو العبرى قد وضع على أساس النحو العربى وأن النحاة اليهود قد طبقوا إلى مدى واسع نظرية النحو العربى بجوانبها المختلفة حتى إنهم استخدموا تقريبا نفس المصطلحات(١) ، مثل القياس والسماع والعلة والتقدير والأصل وغيرها من المصطلحات وتطبيقها على اللغة العبرية فى محاولة لدراسة أساليب اللغة وتحليلها .

وقد بدأ هذا التأثر كما هو ثابت منذ الخطوات الأولى لبداية الدراسات النحوية واللغوية التى تمثلت فى أول قاموس عبرى مرتب ترتيباً أبجدياً تركه لنا سعديا ابن يوسف الفيومى معترفاً فيه بتأثره بالنحاة العرب مقتفياً أثرهم من ناحية الخطة والمنهج.(٢) وقد امتد هذا التأثير العربى أيضاً ليشمل مقالاته المسماة « كتب اللغة » (٣) والتى تعد أول مقالات مكتوبة تخصص للنحو العبرى وقد ظهر هذا التأثر من تقسيمه للكلام إلى « اسم وفعل وحرف » وهو نفس التقسيم العربى ، وفى تعريفاته ، واعتباره أن المصدر أصل المشتقات ، وامتد إلى وصفه للأصوات والحركات .

ظل هذا التأثر — بعد سعديا أيضا — فى الكتب والمعاجم والمقالات التى احتذى فيها النحاة اليهود حذو النحاة العرب حتى نصل إلى فترة الأندلس حيث انتشرت هذه الدراسات النحوية واكتسبت عمقاً خاصاً أقيم عليه صرح اللغة العبرية الذى مازال معمولا به حتى هذه الأيام ، وتعتبر التجديدات والإضافات التى أدخلت على اللغة العبرية بعد فترة الأندلس إضافات قليلة من حيث الكم والكيف (٤) .

---

* مدرس بقسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية بكلية دارالعلوم جامعة القاهرة .

هذا وقد اعتبر علم النحو فى تلك الفترة مفخرة العلوم ورمز الثقافة والمعرفة لدرجة أنه كان من لا يهتم بمعرفة النحو يتهم بالجهل ولو كان عالما بكل العلوم الأخرى ويصبح عرضة لسهام الأقوال واللوم من قبل أعدائه (٥) .

يرجع هذا التأثير بدون شك إلى تلك النهضة العلمية التى انبعثت فى الأندلس ،واهتمام العرب أنفسهم بدراسة النحو ،ففى القرن العاشر كان هناك عدد من المؤدبين الذين كانوا يعلمون الشباب فى قرطبة وغيرها من الحواضر الأندلسيةمبادىء العربية ، وكان أكثرهم من القراء الذين كانوا يرحلون إلى الشرق فيتلقون هذه القراءات ويعودون إلى موطنهم فيرسمونها للناس بجميع إشاراتها كما يرسمون لهم العربية بمقوماتها اللغوية . (٦)

كان هؤلاء النحاة الأندلسيون على علم تام بكل من النحو البصرى والكوفى إلا أنهم قد اهتموا اهتماماً كبيراً بكتاب سيبويه الذى كان أول من فتح عصر الاهتمام به هو محمد بن يحيى المهلبى الرباحى الجيانى (٧) الذى أخذه عن أبى جعفر ابن النحاس النحوى المصرى قراءة وعاد إلى قرطبة يفرغ له ولقراءته على الطلاب شارحاً ومفسراً وكان يعقد لهم أيضا مجلساً يوم الجمعة للمناظرة فى مسائله كما نقل الرباحى أيضاً كتاب المقتضب للمبرد عن النحاس ، وغيرها من الكتب (٨) .

هذا وقد كان يهود الأندلس الذين يقيمون مع العرب قد أخذوا أنفسهم بنفس الاهتمامات وفروع الدراسة لدرجة أن اليهود الذين كانوا يتحدثون العربية كانوا يحرصون على حضور مثل هذه المحاضرات بوصفهم تلاميذ لهؤلاء النحاة العرب يتضح هذا من إحدى قطع جنيزا القاهرة الموجودة فى كمبردج والتى يبدأ فيها المؤلف بالحديث عن تعريف الاسم المنسوب إلى سيبويه :

> « حد الاسم لسيبويه : قال فى ثلاثة أقوال الاسم ما حسن فيه معنى فينفعنى ويضرنى فهو اسم والاسم رجل وفرس وقال بعد هذا فالأسماء المحدث لأنها . . . الاسم ما صلح أن يكون فاعلا لأنه قال ألا ترى أنك لو قلت أن يضرب يأتينا لم يكن كلاما كما تقول إن ضاربك يأتينا فدل بذلك على أن الاسم عنده ما صلح له الفعـــل . . . . » (٩)

وقد ذكر أيضا سيبويه فى كتاب « اللمع » للنحوى اليهودى الوليد مروان بن جناح القرطبى (١٠) لدرجة أنه قيل أن اهتمام الأندلس بكتاب سيبويه وصل إلى الدرجة التى

جعلت اليهود فى الأندلس ينقلون مضمون كتاب سيبويه إلى اللغة العبرية ليكون بمثابة دستور يسيرون عليه فى تنظيم قواعد النحو فى اللغة العبرية . (١١)

بدأت هذه النهضة أو ما يسمى باسم الفترة العلمية للدراسات النحوية العبرية مع حيوج(١٢) حوالى النصف الثانى من القرن التاسع الميلادى الذى تعرف على الشبه الموجود بين الجذور العبرية والعربية وطبق نظرية الثلاثية التى تكون بموجبها كل الأفعال العبرية مكونة من ثلاثة أحرف وكانت المعاجم العبرية حتى هذه الفترة ما زالت تضم أفعالا من حرفين وأحيانا من حرف واحد (١٣) .

وقد أشار حيوج إلى أن التصريف هو المفتاح الوحيد للتعرف على حروف اللين التى تسقط من الأفعال المعتلة العين أو الفاء أو اللام والأخرى المضعفة وقدم لنا فى كتابيه الأفعال ذوات حروف اللين » و « الأفعال ذوات المثلين » (١٤) وصفا شاملا لهذه الأفعال وتصاريفها .

كان هذا الكشف الذى أهداه حيوج إلى اللغة العبرية والدراسات النحوية هو الأساس الذى قامت من حوله الكثير من المناقشات وكتبت المقالات والكتب والتى كان من أهمها ما كتبه بن جناح (١٥) وما كتبه صموئيل الناجيد فى الرد عليه (١٦) لدرجة أن انقسم المجتمع اليهودى فى الأندلس إلى معسكرين رئيسيين يذكرنا بما كان يحدث بين نحاة البصرة والكوفة .

وكان أهم نتاج تلك المناقشات والخبرات ذلك العمل الذى تركه لنا ابن جناح وهو كتاب « التنقيح » الذى ينقسم إلى قسمين :

الأول : كتاب شامل للقواعد العبرية أو ما يعد أول كتاب يتناول تقريبا كل موضوعات اللغة سواء من ناحية الأصوات أو التصريف أو التراكيب وهو المسمى بكتاب « اللمع » . (١٧)

الثانى : معجم كامل للكلمات الواردة فى العهد القديم . (١٨)

ما يعنينا هنا هو كتاب اللمع الذى يعد بالنسبة لليهود بمنزلة كتاب سيبويه بالنسبة للعرب . هذا وقد أجمعت كل الآراء التى درست هذا الكتاب على أنه موضوع على أساس النحو العربى وقد أشارت أيضا إلى تأثره بسيبويه اعتماداً على الإشارة الموجودة

فى الكتاب نفسه والتى سبقت الإشارة إليها . إلا أنه لم توجد محاولات حتى الآن قامت بتتبع هذا التأثر ودراسته دراسة موضوعية معتمدة على أوجه التشابه والاختلاف بينهما وعلى مدى مطابقة ابن جناح لسيبويه فى تعريفاته واستخدامه لنفس المصطلحات ثم فى تتبع تحليلاته وتعليلاته لظواهر اللغة ليظهر لنا هذا التأثر ، وسنحاول القيام بهذا قدر الإمكان فى هذه الدراسة لنقف على جانب من هذا التأثر .

ولكن ما هو دور المبرد هنا ؟ أو هل اختلف المبرد عن سيبويه فيما يختص بالنحو العربى ؟ .

إن المبرد كما نعرف يعد بحق آخر أئمة المدرسة البصرية المهمين . وقد ذكره ابن جنى فقال « يعد جيلا » فى العلم وإليه أفضت مقالات أصحابنا (يريد البصريين (وهو الذى نقلها وقررها وأجرى الفروع والعلل والمقاييس عليها (١٩) .

ويقول عنه الأزهرى فى معجمه تهذيب اللغة « كان أعلم الناس بمذاهب البصريين فى النحو ومقاييسه » . وقد حرص المبرد فى آرائه النحوية والصرفية على اتباع نفس الأصول التى اعتمد عليها أئمة مدرسته من قبله من ناحية عنايته بالتعريف والسماع والتعليل والقياس وبالعوامل والمعمولات ، وكان أيضاً حريصاً على رفض بعض القراءات الشاذة ما دامت لا تطرد مع قواعده النحوية وتشدد مثل سالفيه فى قبول الرواية عن العرب وكان يحاول دائماً أن يسند أراءه بالعلل فلابد لكل رأى من علة تبرره . (٢٠)

إذن من ناحية الأسس العامة لم يختلف المبرد عن سيبويه وكذلك ابن جناح فى نقله عنهما — أما إذا انتقلنا إلى الجزئيات أو إلى شيء من التفصيل فسنلاحظ أن ابن جناح كان أكثر تأثراً أو أكثر نقلا عن المبرد منه عن سيبويه ولابد أنه كان قد درس كتاب سيبويه دراسة جيدة مع كتاب المقتضب للمبرد الذى كان معروفاً أيضاً فى الأندلس فى ذلك الوقت ، هذا ولم ترد أيه إشارة من قبل عن احتمال تأثر ابن جناح بالمبرد أو حتى قراءته لكتابه بل لابد أن شهرة كتاب سيبويه جعلت الجميع يظنون أن ابن جناح قد تأثر به فقط ، ولكن يبدو أن ابن جناح كان يحتفظ بنسخة من كتاب المقتضب يضعها نصب عينيه عند تأليفه كتاب اللمع ويتضح هذا جلياً من تطابق بعض القطع والتعريفات والتعليلات فى الكتابين « المقتضب » و « اللمع » تطابقاً تاماً لا تكاد تختلف فى حرف واحد وفى بعض الأحيان يشمل الاختلاف كلمة واحدة تقديماً أو تأخيراً ، ولولا خلو مخطوطة كتاب اللمع من علامات الترقيم لوصل هذا التطابق إليها . . .

هذا وسينبنى منهجنا هنا فى محاولة الكشف عن هذا التأثر والتأثير على الإتيان بنصوص من كل من المبرد وابن جناح وسيبويه — فى بعض الأحيان — لإظهار مدى التشابه والخلاف بينها .

وسنبدأ هنا بإيراد بعض أوجه التأثر فى مجال الأصوات ففى وصف مخرج النون والميم نجد المبرد يصف لنا ذلك قائلا :

— وأقرب المخارج منه مخرج النون المتحركة . . . فأما النون الساكنة فمخرجها من الخياشيم وتعتبر ذلك بأنك لو أمسكت بأنفك عند لفظك بها لوجدتها مختلة . (المقتضب ١/ ١٩٣) .

ويقول ابن جناح :

— وأقرب المخارج منه مخرج النون المتحركة . . . فأما النون الساكنة فمخرجها من الخياشيم وتعتبر ذلك بأنك لو أمسكت بأنفك عند لفظك بها لوجدتها مختلة . « اللمع ٢٧—٢٨) .

يقول المبرد :

— النون المتحركة مشربة بغنة والغنة من الخياشيم والنون الخفيفة خالصة من الخياشيم وإنما سميتا باسم واحد لإشتباه الصوتين وإلا فإنهما ليستا من مخرج واحد (المقتضب ١/ ١٩٣)

يقول ابن جناح :

— النون المتحركة مشربة بغنة والغنة من الخياشيم والنون الخفيفة خالصة من الخياشيم وإنما سميتا باسم واحد لما ذكرت لك أعنى لإشتباه الصوتين وإلا فإنهما ليستا من مخرج واحد (اللمع ٢٨)

على حين جاء وصف سيبويه لمخرج الميم والنون كما يلى :

والنون والميم قد يعتمد لهما من الفم والخياشيم فتصير فيهما غنة والدليل على ذلك أنك لو أمسكت بأنفك ثم تكلمت بهما لرأيت ذلك قد أخل بهما (الكتاب ٢ /٤٥٤) .
وفى وصفه أيضا لمخرج اللام نجد ابن جناح يستخدم نفس وصف المبرد حيث يقول :

— « مخرج اللام من طرف اللسان معارضاً لأصول الثنايا » (اللمع ٢٧) .

ويقول المبرد :

— وتخرج اللام من طرف اللسان معارضاً لأصول الثنايا والرباعيات .
(المقتضب ١ / ١٩٣) .

ولكي يتضح الخلاف هنا أيضاً بينه وبين سيبويه نورد وصف سيبويه لمخرج اللام الذي جاء فيه :

— ومن حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى وما فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية مخرج اللام . (الكتاب ٢ / ٤٥٣) .

أما عند وصفه للألف فقد استعار أيضا ابن جناح وصف المبرد لها قائلا : والألف هاوية هناك . (لمع ٢٧ — المقتضب ١ /١٩٢) . وربما كان كلاهما يعني أن الألف اللينة تشارك الهاء في المخرج. وكان الخليل بن أحمد هو أول من استخدم مصطلح « هوائية » أو « هاوية » لوصف حروف الحلق قائلا : . . . إنما هي هاوية في الهواء فلم يكن لها حيز تنسب إليه إلا الجوف . « وكان يقول كثيراً « الألف اللينة والواو والياء هوائية أي أنها في الهواء » (العين ص ٥) .

وقد ظهر أيضا هذا الوصف لدى سيبويه عند حديثه عن الألف اللينة إذ يقول : « ومنها الهاوي وهو حرف لين اتسع لهواء الصوت مخرجه . . . الكتاب ٢ /٤٥٤ .

أما مصطلح التفشي الذي استخدمه سيبويه في وصف الراء (الكتاب ٢ /٤٦١) ، وابن جني — فيما بعد في وصف الضاد (سر صناعة الإعراب ١ /٢٢٤) فقد استخدمه كل من المبرد وابن جناح لوصف حرف الشين (لمع ٢٧ — المقتضب ١ / ٢١ و ٢١٤) .

ويعتبر باب « العدد » من الأبواب التي تظهر مدى تأثر ابن جناح بتعليلات المبرد فقد وافقه على أن الأعداد المؤنثة دون العاشرة التي تدخل على المعدود المذكر لا تدل على مؤنث وإنما دخلت فيها الهاء للمبالغة . (لمع ٣٨٠ ، المقتضب ٢ /١٥٧) .

أما سيبويه فإنه يقول بكل بساطة أن الأعداد من ثلاثة إلى عشرة التي تتصل بمعدود مذكر هي أعداد مؤنثة تحتوي على تاء التأنيث بينما تحذف هذه التاء لدخولها على معدود مؤنث .

وقد لجأ كل من المبرد وابن جناح إلى تعليل سقوط التاء من الأعداد الداخلة على معدود مؤنث بقولهم إن هذه الأعداد تحدث بدون تاء مع ملاحظة أنها أعداد مؤنثة وهى تشبه كلمات مثل عقرب وشمس (وقد استبدل بهما ابن جناح كلمتى أرض وشمس) التى تحمل فى داخلها دليلا على تأنيثها .

أما حركة العين بالكسرة فى العدد « عشرين » بعد أن كانت فتحة فى العدد « عشرة » فيعللان لها بإن صعوبة اشتقاق لفظ العقد من العدد اثنين كما حدث مع الثلاثين والأربعين واضطرارهم إلى تثنية العدد عشرة أدى بهم إلى تغير حركة العين « ليكون ذلك دليلا على على مجيئه على غير وجهة (اللمع ٣٨ — المقتضب ٢/ ١٦٥—١٦٦) .

ولم يختلف كل منهما أيضاً فى تعليل أن العدد « مائة » يشكل كلمة مستقلة غير مشتقة من عدد ما من العقود وخاصة عشرة التى اشتق منها العدد « عشرون » من قبل فقد قال المبرد فى هذا الصدد :

إذا صرت إلى العقد الذى بعدها كان له اسم خارج من هذه الأسماء لأن محله محل الثلاثين مما قبلها والأربعين مما قبلها ونحو ذلك ولم يشتق له من العشرة اسم لئلا يلتبس بالعشرين .

(المقتضب ٢ /١٦٧)

ويقول ابن جناح :

فإذا صرت إلى العقد الذى بعدها كان له اسم خارج من هذه الأسماء إذ محله محل الثلاثين مما قبلها والأربعين مما قبلها ونحو ذلك ، فقل مائة ولم يشتق له اسم من عشرة لئلا يشتبه بالعشرين . (اللمع)

وفيما يتعلق بالأفعال لم يقدم لنا ابن جناح جديدا أو تفسيراً مختلفاً عما قدمه المبرد وسيبويه تمشياً مع ميله تجاه المذهب البصرى وتفضيله على المذهب الكوفى حتى فى استخدام بعض المصطلحات التى حرص عليها مثل مصطلح « المضارع » الذى أطلق عليه الكوفيون « الدائم » (٢١) ، وبالرغم من تخلص اللغة العبرية من الإعراب فإن ابن جناح لم يجد هناك ما يمنعه من الإشارة إلى لفظة مضارعة بمعنى التشابه الموجود بين الفعل فى زمن الحال وبينه فى زمن الاستقبال « فكل على حياله الا بين الفعل المستقبل واسم الفاعل هذه المضارعة التى ترى » . (اللمع ١٤٥) .

بالإضافة إلى ما تقدم هناك أيضا بعض الاختلافات التى تميز ابن جناح عن سيبويه وتجعله أقرب إلى المبرد أهمها : —

١ — استخدام كل من المبرد وابن جناح لأسلوب « الفنقلة » ذلك الأسلوب الذى استخدمه النحاة من أجل تبرير مواقفهم المختلفة وذلك بافتراض مناقشة مناقضة لمناقشتهم ثم تفنيدها وذلك باستخدام الأسلوب التالى : فإن قال قائل . . . قلت.

وبالرغم من أن سيبويه استخدم أيضا هذا الأسلوب فإن استخدامه له كان نادراً (الكتاب ١/ ٢٦٠) . وقد شاع هذا الاستخدام فيما بعد بين نحاة القرن الثالث الهجرى ويعتبر الباب الخاص بالتعجب فى كتاب المقتضب للمبرد خير مثال على ذلك (المقتضب ٤ /١٧٣—١٧٦)

وقد مال ابن جناح إلى هذا الأسلوب مستخدما أحيانا نفس الألفاظ :

فإن قال قائل إن هذه النونات . . . قلناله لو كان الأمر كما زعمت . . .(اللمع ٧٣—١٩٠—٢٩٠—٣٨٠) .

وأحيانا أخرى استخدم الفاظاً مثل :

فإن أنكر منكر أن . . . قلنا له . . . اللمع ٦٢) .

فإن زعم زاعم . . . (اللمع ١٢٠)

فإن احتج علينا أحد . . . فليعلم (اللمع٢٦٠)

فإن اعترض علينا بـ . . . كان الجواب (اللمع ٣٨١)

فإن ذهب متعسف أن يتعسف فى هذا فيقول . . . (اللمع٣٨٦)

فإن تعقب علينا متعقب . . . قلناله . . . (اللمع١٧)

واعلم أنه ليس لأحد أن يعاند فيقول . . . (اللمع٢٨١)

وفى أحيانا أخرى لجأ ابن جناح إلى أسلوب آخر وذلك بطرح سؤال أو بإفتراضه ثم الإجابة عليه :

وفى هذا الباب مبحث آخر وهو أن يسأل فيقال وكيف حكم أبو زكريا على نفعل إذا كان . . . أجبناه أن . . . . (اللمع ٢٢٠)

ومن الممكن القول هنا إنه بالرغم من نقد سيبويه لبعض آراء النحويين فى عصره فإنهلم يرفض تعليلاتهم أو تحليلاتهم التى قدموها وهو الأمر الذى يختلف عما كان عليه الحال(٢٢) بعدهحيث قامت الخلافاتبين النحويين وخاصةذلكالخلافبين أنصار مذهب

البصرة من جانب والكوفة من جانب آخر وكذلك الخلاف المشابه الذى قام بين النحاة العبريين وقسمهم قسمين قسم ضم أنصار ابن جناح وضم الآخر أنصار معارضة صموئيل الناجيد . . . وهو الأمر الذى احتاج إلى مثل هذا النوع من الأسلوب للرد وتفنيد آراء الجانب الآخر .

ومع إمعان النظر أيضاً فى منهج سيبويه فى الكتاب فإننا نلاحظ خلوه من أى اتجاه تعليمى حيث أنه كان أكثر اهتماما بتنظيم معطيات اللغة العربية منه بتسهيلها للمتعلمين سواء أكان ذلك للمتحدثين بالعربية أم لغير المتحدثين بها .

وبالرغم من أنه كثيرا ما قدم نفسه للقارىء مفتتحاً كلامه بتعبيرات مثل اعلمه . . اعلم أن . . . ارفع . . . ويزيد هذا عندك بيانا . . . ومما يبين لك أن . . . إلا أن هذا كان يعد أحد الأساليب المستخدمة فى الأسلوب العربى القديم وكان سيبويه على العموم كثيرا ما يستخدم مثل هذه العبارات ليستهل بها جملة تتحدث عن أبسط القواعد الموجودة فى العربية .

وماذا عن المبرد وابن جناح هنا . . ؟ فى الواقع إن ابن جناح سواء فى كتابه اللمع أو فى غيرها من كتبه أو مقالاته التى كتبها عن النحو يعتبر كاتب تعليمى صرف ، بحيث لم يهدف فى معظم كتبه إلا إلى مساعدة المبتدئين فى تعلم العبرية ومن أجل تسهيل ما صعب عليهم من كتب سابقيه وخاصة كتب « حيوج » ويتضح هذا جلياً من أحد العناوين التى أطلقها على كتبه وهو « رسالة التقريب والتسهيل » .

أما المبرد فمن الممكن القول هنا أيضاً أن جميع الكتب التى كتبت بعد سيبويه (٢٣) بما فيها المقتضب كانت تضع المتعلمين نصب أعينها حتى يكونوا على كفاءة خاصة من أجل الإجابة على أية مسألة .

أما السمة الأخرى التى تميز كلا من المبرد وابن جناح عن سيبويه فهى استخدامهم لمصطلحات خاصة بعلم المنطق والفلسفة وتوضح المناقشة التالية مدى اهتمامهم وانغماسهم فى هذا الجانب وهى المناقشة التى تتناول فكرة الزمن وعلاقتها بالأفعال وفى تحديد أصل المشتقات .

وفى هذا الصدد يقول ابن جناح :

«فنقول إنه قد صح بشهادة العقول الصحيحة وثبت بدلالة الأفكار الصريحة أنه

لا شيء بعد البارى عز وجل إلا جوهر وعرض فقط . . . وقد علم أن الجوهر هو القائم بذاته الحامل للأعراض وأن العرض هو المحمول بالجوهر غير قائم بذاته . . . ولما كان الجوهر أقدم من العرض قدمة طبيعية إذ هو الحامل له أو المحدث له وكنا قد اضطررنا إلى أن نضع لكل واحد من الجواهر اسما نفصله به من غيره قدمنا الاسم فى الرتبة وإن كانت الاسمية مشتركة للجوهر والعرض جميعا . . . ومن الأسماء أسماء موضوعة باشتقاق وهى الأسماء المشتقة للجواهر من الأعراض المحمولة عليها ». . . (لمع ص ١٩—٢٠)

أما عند حديثه عن الأفعال فقد قال :

«وأما أى هاتين الصيغتين أقدم أعنى الماضى والمستقبل فيحتمل جوابين أحداهما أن يكون الماضى هو الأقدم لأن الفعل الواقع أعنى الماضى هو واجب يعنى قد خرج إلى الكون والذى لم يقع بعد أعنى المستقبل ممكن لا يدرى أيكون أم لا والواجب أقدم من الممكن كما قال أرسطو صاحب المنطق » (المع ٢٢) .

وقد ناقش المبرد أيضا هذه الفكرة قائلا :

«والمكان لا يكون فيه مثل ذلك فالفعل ينقضى كالزمان لأن الزمان مرور الأيام والليالى فالفعل على سننه يمضى وليست الأمكنة كذلك إنما هى جثث ثابتة تفصل بينهما بالعين وتعرف بعضها من بعض كما تعرف زيدا من عمر (المقتضب ٢/ ٢٧٥)

أما سيبويه فإن مناقشته للفعل وأزمنته لم تحو أى تأثر بتلك المصطلحات الفلسفية حيث إنه يعرض لنا الفكرة بصورة بسيطة قائلا :

وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع » . (الكتاب ١/ ١)

وعلى هذا فمن الممكن القول أنه بالرغم من أن الدراسات القليلة التى قامت حول اللغة العبرية فى عصر ابن جناح إذا ما قورنت باللغة العربية الأم الذى كان من الممكن أن يدفعه لاحتذاء مذهب الكوفيين القائم على السماع فإنه مال ميلا واضحاً ناحية مذهب البصرة القياسى وذلك فى محاولة للبحث عن قواعد شاملة دقيقة . . . لقد كان ابن جناح حريصاً مثل سيبويه على رفض معطيات مؤسسة على صيغ شاذة إلا أنه لم يستطع مقاومة تأثره بالنحاة العرب المتأخرين فى ميلهم إلى المنطق والفلسفة الذى جعله فى معظم تعريفاته وتعليلاته أكثر تأثراً بالمبرد عنه بسيبويه .

الهوامش

1. Hirschfeld, Hartwig, Literary History of Hebrew Grammarian , London, 1926, p. 37.

2. Allony, N., ha - E — gron, Jerusalem, 1969, p. 85.

3. Skoss, S.L., Sadddia - Ga'on, The Earliest Hebrew Grammarian; Philadelphia, 1955.

4. Chomsky, William, ha - Lashon ha - Ibrit be — Darkhe Hitbathuta, Jerusalem; Zeed, 1977, pp. 167—170.

5. Ashtor, Eli, The History of the Jews in Spain, Jerusalem, 1966, p. 380.

٦ — ضيف (شوقى) « المدارس النحوية » ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٩٠ .

7. Omar, Ahmad Mukhtar, Arabic Linguistics studies in Egypt to The End of the Tenth Century, Cambridge, 1967, p. 405.

8. Fol. 1. recto, apud Hirschfeld, "Arabic Portions in Cairo Geniza at Cambridge", J. Q. R. Jan, 1906, p. 327.

٩ — « اللمع » ص ٢٦١ « وقد يحذفون أكثر من هذا . . . . حكى ذلك عنهم سيبويهم وأنشد لبعضهم . . . . . . » .

١٠ — عون (حسن) ، « تطور الدرس النحوى » القاهرة ١٩٧٠ وص ٥٠ .

١١ — هو يهودا بن داود حيوج ولد فى فاس فى المغرب ثم هاجر إلى قرطبة حيث بدأ نشاطه العلمى هناك ، وقد أطلق عليه إبراهيم بن عزرا فى كتابه « موزنايم » لقب (مؤسس علم اللغة العبرية) .

١٢ — على سبيل المثال قاموس داود بن إبراهيم الفاسى المسمى « جامع الألفاظ » وقاموس محبيرت » لمناحم بن سروق . . . أما دوناش بن لبرت فبالرغم من تمييزه لحروف العلة وخصائصها وسقوطها فى تصريف بعض صيغ الأفعال وكذلك حديثه عن حرف النون وإدغامه فى حالة سكونه إلا أنه أيضا قدم لنا قائمة تضم أصولا ثنائية لبعض الأفعال التى يستطع التعرف على أصولها الثلاثية وذلك فى « ردوده » على كل من مناحم وسعديا » .

١٣ — نشرت أصول هذه الكتب باللغة العربية مع ترجمة عبرية لها عدة مرات على يد كل من J.L, Duke, 1844,

G. W. Nutt, 1870 and Jastraw, 1897.

١٤ — كتب ابن جناح عدة مقالات وكتب كان أولها « كتاب المستلحق » ثم « رسالة التنبيه » و « كتاب التقريب والتسهيل » و « كتاب التسوية » و « كتاب التشوير » ، وقد قام Josef Dereuboury بطبعها تحت اسم « كتب ورسائل لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي »

Opuscules et Traites d'Abou-L-

Walid Merwan Ibn Janah de Cordove, Paris, 1880.

١٥ — لم يتبق من كتابات صموئيل الناجيد فى هذا المضمار إلا بقايا بسيطة ، منها الجزء الثانى من « رسائل الرفاق » الذى قام أيضاً "Josef Derenbourg ,, بطبعه فى مقدمته لكتب ابن جناح "Opuscules السالف الذكر »بالإضافة إلى بعض القطع الأخرى من أعماله التى قام كل من Ko Kou tzaw, Wilensky بطبعها ثم أعاد Allony بتصويرها ونشرها فى كتاب يحمل عنوان : ,,Me - Sefre ha - Palshanut her - Ibnt :

bime ha - binayen." 1980.

١٦ — قام Josef Derenbourg بنشر هذا الكتاب بمساعدة Bacher فى باريس عام ١٨٨٦ تحت اسم fleuris « "Le, Livre de Parterres» ثم قام Wileusky بتحقيقه وترجمته إلى اللغة العبرية تحت اسم Sefer ha - Reqma عام ١٩٢٦ .

١٧ — قام Neubauer بنشر هذا الكتاب فى أكسفورد عام ١٨٧٥ تحت عنوان: "The Book of the Hebrnew Roots".
ثم قام Ibn - Tibbon بترجمته إلى العبرية وقام Bacher بنشره فى برلين عام ١٨٩٤ — ١٩٠٨ .

١٨ — ابن جنى (أبو الفتح عثمان) « سر صناعة الاعراب » ، القاهرة ، ١٩٥٤ . ج ١ ٪١٣٠ .

١٩ — ضيف (شوقى) نفس المرجع السابق ص ١٣١ .

٢٠ — ثعلب (أبو العباس احمد بن يحيى) « مجالس ثعلب » مصر ١٩٤٨ ، ص ٣٤٩ .

21. Talmon - Rafael, "Nahwiyyun In Sibawaihi's Kitab" Journal of Arabic Linguistics, Wiesbadeu, Harrassowitz, Vol. 8, 1982, pp. 12--38.

٢٢ — انظر المقتضب للمبرد ، القاهرة ، ١٩٦٣ — ١٩٦٩ ، ج ٢/٦٤ « ومما ورد عليك من المسائل فقسه على هذا » ، وكان ابن السراج هو أول نحوى يعلن صراحة أنه قدخصص كتابه « الأصول » للعالم والمتعلم « ولما كنت لم أعمل هذا الكتاب للعالم دون المتعلم إحتجت إلى أن أذكر ما يقرب على المتعلم » وفى موضع آخر يقول : « فلقد فرغنا من ذكر المرفوعات والمنصوبات وذكرنا فى كل باب من المسائل مقداراً كافياً فيه دربة للمتعلم ودرس للعالم بحسب ما يصلح من هذا الكتاب » ، انظر كتاب الأصول فى النحو — بغداد — ١٩٧٤ حـ ١ /٣٩ و حـ ١/ ٣٩٩ على التوالى .

وقد وردت مثل هذه العبارات فى كتب النحاة اليهود أيضاً فنجد حيوج يهتم بهذا الجانب قائلا « وبعد هذه المقدمات أرى أن أؤلف جملة الأفعال ذوات المثاين أولا فأول وأذكر ما وجدت من الخواص لبعضها دون بعض ليتم بذلك ما أردته من بيانها وانتفاع المتعلمين بها إن شاء الله » ؛ كتاب الأفعال ذوات المثلين ص ٢٣٥ .

نظرية النظم
عند عبد القاهر الجرجاني

د. أحمد درويش *

لم يكن الإمام عبد القاهر الجرجاني المتوفى ٤٧١ هـ هو أول من تحدث فى نظرية النظم لا من حيث استخدام هذا المصطلح ولا من حيث البحث عن هيكل نظرية لغوية يتم على أساسها التقييم الجمالى للنصوص الأدبية ومحاولة تصور جانب من إعجاز القرآن البلاغى ، فقد سبقه الجاحظ المتوفى ٢٥٦ هـ إلى الحديث عما أسماه « نظم القرآن » وإن لم يفصل القول فى هذا المصطلح ، وسبقه كذلك القاضى عبد الجبار الأسد أبادى المتوفى ٤١٥ هـ حين حاول أن يؤسس تصوراً لغوياً جمالياً اسماه « الضم » لا تختلف عناصر هيكله الرئيسى عن عناصر النظم التى امتد بها عبد القاهر امتداداً رأسياً وأفقياً ، وامتد بجذورها إلى علوم النحو واللغة والبلاغة وبتطبيقاتها إلى نصوص القرآن الكريم والشعر وأصلها بطريقة جعلت النظرية تحمل اسمه كواضع للأسس النظرية لعلم الأسلوب وصاحب أكثر النظريات الجمالية اكتمالا فى تاريخ النقد العربى .

وحين تناول عبد القاهر النظم أشار إلى أن هناك اتجاهاً عاماً بين العلماء ، يعرف للنظم مكانته « وقد علمت أطباق العلماء ، على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره ، والتنويه بذكره وإجماعهم على أن لافضل مع عدمه ، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له (١) » وهو يسير على نحو خاص إلى مجهودات علماء بأعيانهم فى هذا المقام فهو ينقل عن الجاحظ فى أمر الإعجاز القرآنى . . . قوله ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم ، وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة ، لتبين له فى نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها (٢) .

---

* مدرس بقسم البلاغة والنقد الأدبى والأدب المقارن بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

وهو فى موضع آخر يشير إلى مصطلح « الضم » الذى تحدث عنه القاضى عبد الجبار فيقول عبد القاهر « أنهم قالوا أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات ، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة (٣) . . وإن كان عبد القاهر لم يذكر اسم عبد الجبار صراحة ، لاختلاف مذهبهما الدينى ، فقد كان عبد الجبار من المعتزلة وعبد القاهر من الأشاعرة ولكنه مع ذلك ينقل رأيه محتفظاً له بنفس الكلمات ومسجلا سبقه إلى إدراك خيوط الفكرة الأولى .

وإذا كان الباقلانى مثلا قد أدرك من قبل ضرورة وقوع المخالفة بين لون البلاغة القرآنية وبلاغة الكلام الآخر ، ولم يستطع أن يحدد الملامح الخاصة للبلاغة القرآنية إلا بأن يقول أنها تخضع للنظم ، فقد انطلق عبد القاهر من هذه النقطة وعمقها ، وينبغى أن تتذكر دائما أن عنوان كتاب عبد القاهر هو « دلائل الإعجاز » ومعنى ذلك أنه يبحث عن الملامح الخاصة بالإعجاز القرآنى ، فنظريته ، تنطلق من هذه الفكرة أساساً وإن كانت لم تقتصر عليها أو لم تقف عندها وحدها كما سنرى .

ويتساءل عبد القاهر . . ما الشيء الجديد الذى أتى به للأسلوب العربى وما ذلك الشيء الذى عجز العرب عن أن يأتوا بمثله ؟ لقد تحدى القرآن العرب ، وهم أهل فصاحة — تحدياً تدريجياً — عجزوا فى مراحله . . فتحداهم أولا أن يأتوا — بقرآن مثله وقال لهم . . لئن أجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » . . . ثم انقص المقدار المتحدى به « قل فأتوا بعشر سور من مثله » ثم أنقص المقدار مرة أخرى ، . . فأتوا بسورة من مثله » . . . وهكذا كان العجز ، مع أن القرآن كلام عربى مثل كلامهم الذى يقولونه ، ويستعمل الحروف والألفاظ والجمل ذاتها . .

فما هو الشيء الجديد إذن ؟ لنأخذ مثلا قول الله تعالى : « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » مالك يوم الدين » إياك نعبد وإياك نستعين » . لنرى الشيء الجديد من الناحية اللغوية — الذى يخالف به هذا الكلام سائر كلام العرب .

ليس هناك جديد فى حروف هذه الكلمات فجميعها تقع فى إطار حروف المعجم الثمانية والعشرين ، ولقد كان العرب يستعملون الحروف ذاتها فى بناء كلماتهم ، ولعل ذلك ما دعا القرآن إلى أن يورد فى بعض أوائل السور مجموعة من الحروف متفرقة ، لا معنى محدداً لها فى تجميعها مثل : « ألم » و « كهيعص » و « حم » وجعل هذه الحروف تنطق مستقلة ، فنحن ننطق « ألم » ألف لام ، ميم وننطق « حم » حا ، ميم ، وهكذا وتلك

كانت إشارة من القرآن إلى أن حروفه هى نفس الحروف التى يستعملونها فى كلامهم العادى ، ومع ذلك فهم عاجزون عن قبول التحدى والإتيان بمثله .

إذن ليست الحروف هى الشىء الجديد ، ولا يمكن أن تكون سراً بلاغياً للإعجاز ، وكذلك ليست الألفاظ هى سر بلاغة القرآن ، لأنها ليست جديدة على العرب ، فهم يعرفون من قبل ذلك كلمات الحمد ، والله ، ورب ، والعالمين ومالك ، ويوم . . إلـــخ .

ويستعملون الألفاظ فى نفس معانيها المراد منها فى الاستعمال القرآنى ، فيما عدا تغيرات طفيفة فى بعض المصطلحات التى استحدثها القرآن ، مثل الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك ، فالقرآن إذن لم يأت بجديد فى ألفاظه ولا فى مدلولات تلك الألفاظ ، وإذا كان البلاغيون والنقاد السابقون على عبد القاهر قد جعلوا للألفاظ شأناً كبيراً فى تحقيق بلاغة الكلام ، فإن عبد القاهر ، يرفض بشدة تلك الفكرة ويقف محارباً أن يكون للألفاظ شأن كبير فى الصياغة الأدبية ، وعنده أن الألفاظ تابعة للمعانى وأنه « لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه ، ولا أن تتوخى فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ترتيباً ونظماً ، وأنك تتوخى الترتيب فى المعانى ، وتعمل الفكر هناك ، فاذا تم لك ذلك اتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها وأنك إذا فرغت من ترتيب المعانى فى نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً فى ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعانى ، وتابعة لها ، ولاحقة بها ، وإن العلم — بمواقع المعانى فى النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطـــق (٤) .

وعبد القاهر يلح على تأكيد رأيه فى اللفظ وقيمته البلاغية فى مواضع كثيرة من كتابيه (٥) دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ، وهو إلحاح يدعونا إلى التساؤل عن سر هذا الموقف المتشدد من عبد القاهر ، والذى يعارض به الجاحظ ، وقد تتلمذ عبد القاهر على كتبه وكان كثير الإعجاب بها والإشارة إليها .

ولعل السر يكمن فى نظرة عبد القاهر إلى العنصر الذى ينبغى أن يفرق به بين النص الأدبى وغيره ، وعند عبد القاهر ، إن هذا العنصر هو الفكر بالدرجة الأولى ، أو فلنقل طريقة بناء الفكر وترتيبها وإخراجها ، وعبد القاهر هنا ، يجعل البلاغة صناعة الفكر العميق ، لا صناعة الذى يعرف بعض القشور اللفظية والبلاغة ترجع إلى الفكر أكثر من اللفظ وهو الذى يجعل لغتها عالمية ، يستمتع بها أصحاب اللغات الأخرى حين تترجم إليهم فان

يستمتع الفارسي مثلا بنص عربي يترجم إليه إذا كان كل ما يميزه هو مجموعة من الألفاظ العربية الجميلة ، لأننا لا يمكن أن ننقل جمال هذه الألفاظ فى الترجمة ، وإنما يستمتع حين يكون النص ذا قيمة فكرية (٦) .

لعل من دوافع عبد القاهر ، إلى أعتناق هذه الفكرة . والدفاع عنها كذلك ، رغبته فى أن يحس الموالى — وهم المسلمون الذين ليسو من أصل عربي وعبد القاهر واحد منهم — أن يحس هؤلاء أن البلاغة ليست مقصورة على العرب والأعراب الذين تعلموا اللغة من آبائهم وأمهاتهم ، أو أتقنوها فى قبائل البادية وإنما البلاغة وحسن الأداء اللغوى فكر يستطيع أن يتقنه المولى ، كما يستطيع أن يتقنه العربى ، وتستطيع أن تدركه الأجيال اللاحقة ، التى تدرك العربية بالتعليم كأجيالنا نحن — كما أدركته الأجيال السابقة التى أدركت العربية بالتلقى والسليقة « إنك تجد كثيراً ممن يتكلم فى شأن البلاغة إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية فى حسن النظم والتأليف ، وأنلها فى ذلك شأناً لا يبلغه الدخلاء فى كلامهم والمولدون يجعل يعلل ذلك بأن يقول لا غرو ، فإن اللغة لهم بالطبع ولنا بالتكلف ، ولن يبلغ الدخيل فى اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها وبدىء من أول خلقه بها وأشباه هذا مما يوهم أن المزية أتتهم من جانب العلم باللغة وهو خطأ عظيم وغلط منكر ، يفضى بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم (٧) .

وإذن فعبد القاهر يرى أن الألفاظ — من حيث هى ألفاظ — لا توجب إعجازا للقرآن لأنها ليست جديدة على العرب بصورتها تلك ، ولأنها كذلك ، ليست صاحبة المكانة الأولى فى أعطاء القيمة الأدبية للنص الأدبى ، وبهذا لا يمكن أن يعد عبد القاهر من أصحاب اللفظ وأنصاره فى تاريخ البلاغة العربية ، على أنه كذلك لا يمكن أن يعد من أصحاب المعنى المقابلين لأولئك ، ذلك أن المعنى بالمفهوم المقابل للفظ ، ليس جديداً على اللغة ، فكلمة « الحمد لله رب العالمين » مثلا ليس معناها جديداً ، فالعربى كان يعبر عن هذا المعنى بطريقة أو بأخرى وهو يستطيع لو تحديته أن يأتى بمعنى مماثل فيقول أننا نحمد إلهنا رب الكون وما فيه ، مثلا ، ولكن القضية ليست قضية المعنى بهذه الطريقة فعبد القاهر فى مجال حديثه عن بلاغة الشعر — يهاجم أصحاب المعنى بهذا المفهوم هجوماً قاسياً ويقول : « واعلم أن الداء الدوى ، والذى أعيا أمره فى هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه . . . فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر . . واعلم أنا — وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس فى الضمير وما عليه العامة — أرانا ذلك أن الصواب معهم وإن التعويل ينبغى أن يكون على المعنى . . . فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق وإلى ما عليه المحصلون (٨) .

وإذا كان إعجاز النص أو فصاحته لا تأتى من قبل حروفه ، ولا ألفاظه ولا معانيه ، بالمفهوم السائد لكلمة المعنى فى المناقشات النقدية السابقة على عبد القاهر ، فمن أن يأتى الإعجاز إذن ؟ .

إن عبد القاهر يتبع بقية عناصر النص التى يتوقع أن يأتى الإعجاز أو الفصاحة من قبلها وينبغى أن نتذكر أن نفى عبد القاهر لصفة الإعجاز عن هذه العناصر ، ليس معناه خلوها من الفصاحة ، ولا نفى كونها عناصر داخلة فى تكوين جمال النص وإنما معناه أن هذه — العناصر التى ذكرناها — الحروف والألفاظ والمعانى ، وتلك التى سوف سيجئ ذكرها — لا تصلح وحدها أن تتخذ أساساً لتفسير الإعجاز لأنه ليس من بينها عنصر جديد على لغة العرب لم تألفه من قبل أو لا يمكن تقليده .

من بين هذه العناصر ، تركيب حركات الكلام وسكناته ، أو ما يمكن أن يسمى الإيقاع العام للجمل وحقيقة تميز القرآن باون من الإيقاع ، يتمثل فى الآيات التى تأتى أحياناً منتهية بفواصل متشابهة الحرف الأخير أو متقاربة وذلك كفواصل سورة الفاتحة مثلا والتى تنتهى جميعاً بحرف النون أو الميم وهما حرفان متقاربان إلى حد كبير وكسورة الرحمن التى تنتهى فواصل آياتها بحرف النون ، وأحياناً تتشابه نهايات فواصل بعض الآيات المتتالية دون أن يمتد ذلك إلى بقية آيات السورة ، وكذلك تتشابه الآيات أحياناً فى حجمها .

وتلك كلها ألوان من ترتيب الكلام مألوفة يختص كل جنس آدمى بلون منها ، ولا يصلح مثل ذلك الإيقاع تفسيراً للإعجاز ، ودليل ذلك أن بعض الكذابين الذين أدعوا أنهم أنبياء حينما حاولوا تقليد القرآن لجأوا إلى إيقاعه محاولين بناء كلام على نفس الإيقاع فجاء حديثهم غاية فى الحماقة ، من مثل قول مسيلمة « أنا أعطيناك الجواهر — فصل لربك وجاهر » مقلداً إيقاع قول الله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر ، فصل لربك وانحــر » .

ومن العناصر التى يمكن أن يتوهم أن لها علاقة بفصاحة النص أو إعجازه ، الغرابة وخفه الحركات . .

ولا يمكن أن تكون الغرابة سبباً للإعجاز لأن القرآن لا يكثر من الغريب فلقد تمر السورة الطويلة ليس فيها كلمة غريبة على الآذان ، والكلمات التى عدت من هذا النوع فى القرآن محدودة جداً ، ولو كان الأمر أمر تحد بالغريب ، لكان من الممكن أن يدخل العرب فى سباق من هذا اللون ، فالكلمات الغريبة المهجورة يمكن البحث عنها وتكلفها

فإذا تحديت واحداً للإتيان بكلمة غريبة تدل على معنى الطول مثلا ، فقلت : « الشوقب » لقال « الشوذب » ولو قلت : « اللاحق » لقال : « اللاسق » مثلا ، وكلها كلمات غريبة موجودة فى اللغة وإن كانت غير مستعملة ، ويضاف إلى ذلك أن العرف العام ينفر من أستعمال الغريب فى القول

أما أن القرآن خفيف النطق على اللسان ، ومن أجل ذلك كان معجزاً فإن هذه دعوى لا تقف على أقدامها ، لأن كلام العامة والسوقة سهل بطبعه على اللسان ، فكان ينبغى أن يكون فصيحاً أو معجزاً بهذا المنطق ولو كان الأمر يرجع إلى خفة الحركات ، لعمدنا إلى حركة الفتحة مثلا ، وهى أخف من حركتى الكسرة والضمة ، فحولنا الكلام كله إلى حركات مفتوحة فبدلا من أن نقول الحمد لله بضم آخر الكلمة الأولى وكسر آخر الثانية ، نقول الحمد لله بفتح آخر الكلمتين حتى يتحقق فى الكلمات معنى الخفة مثلا (٩) ، وواضح أن تلك محاولة ساذجة تسىء إلى الكلام بدلا من أن تجعله فصيحاً .

هذه عناصر ستة ، وقفنا أمامها فى مواضع متفرقة من كتابات عبد القاهر وهى الحروف ، ، الألفاظ ، المعانى ، الإيقاع العام ، الغرابة ، والخفة ، وقد رأينا أن عبد القاهر لا يرى أياً من هؤلاء جميعاً يصلح مقياساً يفسر الإعجاز على أساسه ، ذلك لأنها مع دورها الذى لا ينكر فى بناء فصاحة الكلام ، ليست شيئاً استحدثه القرآن على طريقة التعبير عند العرب ، وإنما هى أشياء كانوا يعرفونها ، وبمكنهم أن يأتوا بمثلها فلا ينبغى أن يتحدوا بها .

وعبد القاهر بعد أن يناقش هذه العناصر جميعاً ويردها ينتهى إلى ما يراه سبباً بلاغياً للإعجاز فيقول : « إذا امتنع ذلك لم يبق ألا أن يكون (الإعجاز) فى النظم والتأليف لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم (١٠) .

فماذا يريد عبد القاهر بفكرة النظم وما مكان هذه العناصر السابقة منها . أن عبد القاهر كان يربط بين البلاغة باعتبارها فناً قولياً — وبين بقية الفنون الجميلة الأخرى — مثل فن الرسم والنحت والتصوير ، والنقش ، وتشكيل المعادن ، تلك جميعاً كانت ألواناً من الفنون شائعة فى البيئة التى عاش فيها عبد القاهر ، ورأى من خلالها دقة ما يمكن أن يقوم به الفنان فى هذه الفنون وهو يشكل مادته الخام التى توجد أمامه حتى أنه يهبها وجوداً جديداً فقد يتناول أثنان قطعة من حجر التماثيل ، فيشكل واحد منهما من قطعته تمثالا رائع الدقة والجمال يكاد ينطق بالمعانى التى أودعها الفنان فيه — على حين يترك الآخر قطعته كتلة

صماء من الحجر لاتعبر عن شيء وفى هذه الحالة فان هناك فارقاً كبيراً بين الصورتين اللتين انتهت إليهما قطعتاً الحجر المتشابهتان مع أنهما فى الأصل من مادة واحدة .

رأى عبد القاهر أن الفن البلاغي يمكن أن يتم فيه التشكيل والتعبير على نفس المستوى ، فيصاغ النصان الأدبيان من مادة لغوية متقاربة ومع ذلك ينتهى النصان إلى أن يكون أحدهما بليغاً معجزاً ويظل الآخر فى وضع دونه حتى يظن أنهما ليسا من مادة واحدة والفرق بين الأمرين هو قوة الإحكام والتماسك فى واحد منهما دون الآخر ، ومن هنا فقد أكثر عبد القاهر من المقارنة بين الفن القولى وسائر الفنون الجميلة الأخرى ، يقول : « وأما نظم الكلم ، فإنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى ، وترتيبها على حسب ترتيب المعانى فى النفس ، فهو أذن نظم يعتبر فيه حال المتقدم بعضه مع بعض وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح (١١) « ويقول فى موضع آخر : » وإنما سبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش فكما أنك ترى الرجل قد تهدى فى الأصباغ التى عمل منها الصورة والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخير والتدبر فى أنفس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها إلى ما لم يهتد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخيهما معانى النحو ووجوهه التى هى محصول النظم (١٢) . والواقع أن المقارنة بين الفن القولى والفنون الجميلة قديمة فى النقد الأدبى منذ أشار لها أرسطو فى صدد عرضه لنظرية المحاكاة ، كذلك ألمح لها بعض النقاد العرب قبل عبد القاهر مثل الجاحظ وقدامة (١٣) ولكن ما تفرد به عبد القاهر هو البحث عن الوسيلة التى تحقق هذه المقارنة وهذا التشابه — وتجعل الفن القولى مسبوكاً محكم الأجزاء مثل التمثال أو اللوحة أو الخاتم أو غير ذلك ، ويلاحظ أن تلك الفنون يبدو فيها العمل متماسك الأجزاء ، لا يمكن الفصل فيه مثلا بين الشكل والمضمون ، ولا يمكن النظر إلى جزئياته المفتتة ولكن ينظر إليه باعتباره كلا متماسكا ، فلو أخذنا مثلا جزءاً من أنف التمثال وفصلناه عن بقية العمل الفنى لا يمكن الحكم عليه بالجمال أو عدمه إنما يحكم عليه بموضعه من العمل وتماسكه وتناسقه .

وجه التشابه الذى يريده عبد القاهر بين الفن القولى والفنون الجميلة هو التماسك والتناسق وخدمة كل جزئية للإطار العام ، ويتحقق ذلك فى الفن القولى ، **بأن يكون أوله ممهداً**

لوسطه ووسطه ملائماً لآخره وبأن تكون كل جزئية فى مكانها المناسب من التعبير تقديماً أو توسطاً أو تأخيراً وحتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح ولا يمكن لهذا التناسق أن تحققه الألفاظ أو الحروف أو غيرها من العناصر التى سبقت الإشارة إليها وإنما يكون ذلك بمراعاة المعانى النحوية للكلمات وموافقة هذه للمعانى النفسية ، ويريد عبد القاهر بالمعانى النحوية الدور الذى تؤديه الكلمة فى التركيب عن طريق مكانتها فى الجملة أو طريق صياغتها أو طريق معناها .

فبعض الكلمات تكتسب معنى بحسب المكانة مثل كونها فاعلا أو كونها مفعولا أو ظرفاً أو حالا أو تمييزاً أو مضافاً إليه وغير ذلك وحين يدرك الفرق الدقيق الذى يحدثه تغير مكانة كل كلمة فى الجملة وتوضع الكلمة فى وضعها المناسب للمعنى يكون ذلك إسهاماً فى تحقيق معنى النظم فى التركيب .وأحياناً تأخذ الكلمة معناها النحوى عن طريق صياغتها على وزن معين أو صيغة معينة فصياغة اسم الفاعل فى المعنى غير صياغة صيغ المبالغة أو الصفة المشبهة مثلا وزنة فعل بضم العين تختلف عن فعل بفتح العين فى المعنى حيث تدل الأولى على السجية والطبع . فلو قلت مثلا بخل بالضم لكان معناها أن البخل سجية فيه وليس كذلك المعنى فى بخل بالكسر مثلا ، ومراعاة هذه الدقائق فى الصياغة أيضاً إسهام فى تحقيق معنى النظم فى التركيب .

كذلك تأخذ بعض الكلمات معناها عن طريق وضعها ، فـ (إذا) و (إن) تستعملان للشرط ولكن الأولى للتكثير والثانية للتقليل . ولم ولن للنفى ولكن الأولى للماضى والثانية للمستقبل والفاء وثم للعطف ولكن الأولى للتعقيب والثانية للتراخى ، وهكذا الحال فى كثير من الأدوات النحوية وملاحظة الفروق الدقيقة بين هذه الأدوات فى الاستعمال يسهم فى تحقيق النظـــم .

النظم إذن عند عبد القاهر هو إدراك المعانى النحوية والملاءمة بينهما وبين المعانى النفسية فى نسج الكلام وتركيبه . وفى ضوء ذلك نفهم تعريف عبد القاهر للنظم حيث يقـــول :

« واعلم أن ليس النظم ألا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشىء منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يستبعه النظام بنظمه ، غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه ، فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك زيد منطلق ،

وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق ، وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك أن تخرج ، أخرج ، وإن خرجت ، خرجت ، وإن تخرج فأنا خارج وأنا خارج أن خرجت ، وأنا أن خرجت خارج ، وفى الحال إلى الوجوه التى تراها فى قولك جاءنى زيد مسرعاً ، وجاءنى يسرع ، وجاءنى وهو مسرع أو هو يسرع ، وجاءنى قد أسرع ، وجاءنى وقد أسرع فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجئ به حيث ينبغى له ، وينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية فى ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه ، نحو أن يجئ بما فى نفى الحال ، وبلا إذا أراد نفى الاستقبال ، وبأن فيما يتأرجح بين أن يكون وأن لا يكون وبإذا فيما علم أنه كائن ، وينظر فى الجملة التى تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع « الفاء » وموضع « الفاء » من موضع « ثم » وموضع « لو » من موضع « لم » وموضع « لكن » من موضع « بل » ويتصرف فى التعريف والتنكير والتقديم والتأخير فى الكلام كله وفى الحذف والتكرار والإضمار والإظهار فيضع كلا من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له (١٤) .

النظم إذن يتحقق عن طريق إدراك المعانى النحوية ، واستغلال هذا الإدراك فى حسن الاختيار والتأليف وهنا نقطتان ينبغى التنبه لهما :

أولا : وجوب التفريق بين النحو بالمعنى الشائع وبين المعانى النحوية المرادة من النظم فالنحو بالمعنى الشائع يراد منه « الاعراب » وتقويم اللسان عند نطق الكلمات — بحيث يجى نطقها موافقاً لطريقة نطق العرب لكلامهم ، وهذا المعنى الشائع للنحو لا يصلح أساساً للتفاضل البلاغى والجمالى الذى تقوم على أساسه نظرية النظم ، فالجمل لا يمكن أن تتفاضل بأن بعضها أكثر إعراباً من البعض الآخر ، وإنما يجئ الإعراب هنا شرطاً لصحة الجملة من أساسها ، بحيث يكون خلوها منه موجباً لفسادها ، ووجوده فيها شرطاً لكونها كلاماً عربياً صحيحاً ، أما التفاوت البلاغى والجمالى ، فهو مرحلة تالية لهذه المرحلة فإذا كان النظم يقوم على النحو ، فإنه لا يراد بالنحو هنا بداهة الإعراب ، وإنما يراد المعانى النحوية .

ليس المراد بالمعانى النحوية إذن الإعراب وليس التفاضل البلاغى والجمالى الواقع بين العبارات ناتجاً عنه كما يقول عبدالقاهر « ومن هنا لم يجز إذا عدت الوجوه التى تظفر بها المزية أن يعد فيها الإعراب ، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم ، وليس هو مما

يستنبط بالفكرة ويستعان عليه بالروية ، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع ، والمفعول النصب ، والمضاف إليه الجر ، بأعلم من غيره ، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن ، وقوة خاطر ، إنما الذى تقع الحاجة فيه إلى ذلك : العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها عن طريق المجاز ، كقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » . وأشباه ذلك مما يجعل فيه الشيء فاعلا على تأويل يدق ومن طريق تلطف ، وليس يكون هذا علماً بالإعراب ، ولكن بالوصف الموجب للإعراب (١٥) ويقول عبد القاهر فى موقع آخر ، مؤكداً نفس المعنى « ومن العجيب أنا إذا نظرنا فى الإعراب وجدننا التفاضل فيه محالا ، لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب فى كلام مزية عليهما فى كلام آخر ، وإنما الذى يتصور أن يكون ها هنا كلامان ، قد وقع فى إعرابهما خلل ، ثم كان أحدهما أكثر صواباً من الآخر ، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ، ولم يستمر الآخر ، ولا يكون هذا تفاضلا فى الإعراب ، ولكن تركاً له فى شيء واستعمالا له فى آخر » . (١٦) .

والنقطة الثانية التى ينبغى التنبه لها هى : أنه لكى يتحقق النظم لا يكتفى بالإدراك الثاقب للمعانى النحوية فحسب ، وإنما لابد من إدراك لكيفية استغلال هذه المعانى فى بناء العبارة أو فى نسجها ونقشها وصياغتها ، كما يرى عبد القاهر وطريقة بناء العبارة واستغلال المعانى النحوية بها ، تقوم على عنصرين هما الاختيار والتأليف ، أما الاختيار فيراد به اختيار الكلمة أو الأداة المناسبة للمعنى النفسى ، فعلى مستوى الكلمة ، قد تجد فى اللغة كلمات مترادفة أو متقاربة المعنى ، ولكن بينها فروقاً دقيقة فى الإيحاء أو المدلول ، ويتدخل عنصر الاختيار هنا فى الوقوع على الكلمة المناسبة ، والنصوص البلاغية تتفاوت فى ذلك ، تفاوتاً كبيراً وينبغى التنبه إلى أنه فى مجال الكلمات المترادفة أو المتقاربة ، لا تحكم بأفضلية مطلقة لكلمة على غيرها ولكن يقال أن هذه الكلمة مناسبة فى هذا السياق ، وذلك البناء ، وقد لا تكون مناسبة فى سياق آخر ، وتكون الكلمة المفضولة فى السياق السابق مقدمة عليها هنا .

وعلى مستوى المعانى النحوية فإننا نجد مجالا واسعاً ، فالكلمة يمكن أن يعبر عنها بالضمير أو بالاسم الظاهر ، ويمكن أن يعبر عنها معرفة أو منكرة مثلا على تشعب فروع هذه الأقسام العامة ، بل أنها يمكن أن تذكر أصلا أو لا تذكر ، ويكتفى بفهم معناها من السياق العام ، ولابد أن يتناسب اختيار كل طريقة من طرق التعبير تلك ، مع المعنى النفسى المراد الإفصاح عنه .

كذلك يتدخل عنصر الاختيار فى الأداة النحوية ، فهنالك من الفروق الدقيقة فى الدلالة بين أدوات النفى مثلا ، ما يدفعنا إلى التساؤل فى كل موقف تود فيه استغلال إحدى هذه الأدوات هل الأنسب هنا استعمال « ما » أو « لا » أو « لم » أو « لن » أو « لما » وهكـــذا .

ولابد إلى جانب الاختيار من التأليف ويراد بالتأليف وضع كل كلمة فى مكانها المناسب من العبارة ، وفقاً لمعناها النحوى ، فوضع الكلمة فى موضع الابتداء غير وضعها فى مكان الاخبار ومجئ الخبر نفسه فى موضعه مؤخراً ، غير مجيئه فى غير موضعه مقدماً ، وكذلك المبتدأ ، والمفعول ، قد يتناسب أحياناً أن يأتى بعد الفعل والفاعل وقد يناسب أن يتوسطهما أو يتقدمهما ، وكذلك الأمر فى العبارات المتجاورة ، فقد يكون من المناسب أن يصل بينهما حرف عطف يختلف حسب الموقف والمعنى من الواو ، إلى الفاء وثم وأو وغيرها من حروف العطف وقد يكون من المناسب أن تترك الجملتان المتجاورتان منفصلتين لا رابط بينهما ، وفى كل حالة من هذه الحالات يوجد وراء « التأليف » معنى نفسى يقف وراء اختيار الشكل النحوى المناسب للعبارة .

النظم والإعجاز القرآنى :

جاء كتاب عبد القاهر الذى ناقش فيه نظرية النظم (تحت عنوان » « دلائل الإعجاز » ومعنى ذلك أنه يبحث عن علامات الإعجار القرآنى .

ولقد سبق أن رأينا كيف ناقش عبد القاهر بقية العناصر الأخرى — غير النظم التى تدخل فى صنع بلاغة الكلمة أو التركيب ، وأوضح أن هذه العناصر جميعاً لا تصلح من الناحية البلاغية فتفسير الاعجاز القرآنى لأنها جميعا عناصر مألوفه فى الأسلوب العربى الفصيح الفصيح ، ولم تجد بالقرآن ، واهتدى من مناقشته إلى أن النظم وحده هو العنصر الذى يمكن أن يناقش الإعجاز القرآنى على أساس منه .

ولقد كان عبد القاهر يهدف من ذلك إلى تفسير مسألة الأعجاز تفسيراً علمياً ، لكى تكون الحجة به قائمة دائماً ، ولم يكتف كما اكتفى البعض الآخر ، بالقول بأن عجز العرب الفعلى عن التحدى مع تدرج القرآن فى تحديه لهم ، من التحدى الكامل إلى التحدى الجزئى بعشر سور أو بسورة واحدة هذا العجز ، من وجهة نظر العلماء ، كان دليلا كافياً على سمو أسلوب القرآن على الأسلوب العربى .

لكن عبد القاهر رأى أن التحدى لم يكن مطروحاً على معارضى النبى وحدهم ، حتى يكون صمتهم وعجزهم حجة تنسحب على من بعدهم ، وإنما التحدى — بمعنى صنع

شيء يفوق قدرة البشر — مطروح على هؤلاء — وعلى كل من أتى بعدهم ، ومن هنا فلا بد من تفسير هذا التفوق تفسيراً علمياً وتوضيح الجانب البلاغى الذى يتميز به الإعجاز وذلك ما دعا عبد القاهر إلى وضع نظريته فى النظم .

وأمر آخر يبدو وأن عبد القاهر كان يهدف إليه ، وذلك هو محاولة استفادة الأدب العربى ، من طريقة البناء المحكم التى وردت فى الأسلوب القرآنى ، ومحاولة لإدراك الخصائص الجمالية فى اللغة التى أحسن القرآن استغلالها فى صنع هذا الأسلوب المعجز ، والسعى إلى إدراك هذه الخصائص الجمالية هو خطوة فى طريق التفسير الموضوعى للجمال اللغوى ، وهذا التفسير من شأنه أن يضع أيدى دراسى اللغة وأدبائها على مواطن التعبير التى تشع بامكانيات مختلفة يمكن استغلالها فى المعانى النفسية .

ولقد حاول عبد القاهر مناقشة بعض النصوص القرآنية على ضوء من فكرة النظم وتبين سر الأحكام فى بنائها ، ومن ذلك مناقشتة للآية القرآنية التى تصور انتهاء طوفان نوح الذى عم كل أرجاء الأرض وأغرق أعداءه الذين لم يسمعوا نصيحتة التى استمرت طويلا ونجاه سفينته التى حملت من آمن به وركب معه ورسو هذه السفينة على مكان مرتفع يسمى الجودى ، هذا الموقف يصوره القرآن فى قوله تعالى : —

« وقيل يا أرض أبلعى ماءك ، ويا سماء أقلعى وغيض الماء ، وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعداً للقوم الظالمين » .

وحين يناقش عبد القاهر سر بلاغة هذه الآية ، يقول أنه لا يمكن أن يكون إعجاز الآية راجعاً إلى بلاغة ألفاظها ، ذلك أننا نستطيع أن نأخذ كل لفظ منها على حدة ، فنجدة لفظاً عادياً ، وتأمل مثلا كلمة أبلعى « أو « قيل » أو « استوت » فإنك تجدها كلاماً عادياً مما تستعمله اللغة العادية فى بناء أساليبها وتراكيبها ، ولكن موطن الإعجاز الحقيقى ، يرجع إلى سر التركيب ، والنسيج ، وشدة التماسك والموائمة بين عنصرى الاختيار والتأليف وبين المعانى التى تكمن وراء التعبير ولننظر إلى دقة النظم فى هذا التركيب .

« وقيل يا أرض أبلعى ماءك » : هذا التركيب بنى على طريقة النداء ، والنداء يراد به فى المعانى النحوية « طلب الإقبال بحرف نائب مناب ادعو فحين تقول يامحمد ، فإنما تدعوه إلى أن يقبل ، ومقتضى ذلك أن يكون من يوجه له الخطاب كائناً عاقلا يستطيع أن يسمع الدعاء ، فيقبل أو يرفض ، لكن حرف النداء هنا فى الآية خوطبت به الأرض ،

وهى ليست كائنا عاقلا . والاختيار النحوى لعنصر النداء هنا ، له معنى نفسى . فهو يشير إلى تجسيد الأرض وإعطائها صفة الكائن العاقل وكونها ممن يسمع ويعى ، وذلك التجسيد ، يشير هنا إلى أن كل الكائنات الناطقة والصامتة أمام الله سواء ، فهو خالقها ، وهو الذى يستطيع أن يوجه لها الخطاب فتسمع وتطيع وقد جاء ذلك المعنى كما رأينا من تدخل عنصر الاختيار النحوى .

ثم أتى العنصر التالى للنداء ، فكان الأمر ، ويقال فى هذا العنصر ما قيل فى سابقه من ضرورة توجيه الأمر إلى كائن عاقل ، وما يحمله توجيه الأمر إلى الأرض من معان ، وعلى مستوى التأليف يلاحظ التناسق بين عنصرى النداء والأمر حيث يعد النداء ممهداً لإلقاء أمر ما وتنبيهاً للنفس لما سيلقى عليها « وهنا أيضاً يظهر عنصر الاختيار اللفظى ، فاختيار الفعل بلع ، وصياغة فعل منه ، دون الفعل شرب مثلا ، الذى كان يمكن أن يقال منه ، يا أرض أشربى ماءك ، هذا الاختيار له دلالة خاصة ، فالموقف هنا موقف انتهاء الطوفان ، من أداء مهمته وهى إهلاك الكافرين ، وضرورة عودة الحياة فوق الأرض إلى وضعها الطبيعى بأسرع ما تكون العودة وهنا نلاحظ أن الفعل بلع أكثر تحقيقا للغرض من الفعل شرب حيث تدل مادة البلع فى اللغة على سعة الحلق وسرعة الالتهام ، فى حين تدل مادة الشرب على السلوك الطبيعى الهادئ ، والمراد هنا أن تأخذ الأرض فى سرعة ، ما عليها من مادة ومن ثم كان التعبير بمادة البلع هو المناسب للموقف .

وبعد ذلك يأتى المفعول ، وقد تدخل عنصر الاختيار هنا ، فبدلا من اختيار الكلمة معرفة أختارها نكرة مضافة ، فلم يقل الماء ، وإنما ، قال ماءك ، والسر هنا يكمن فى استعمال الضمير المضاف إليه ، وهو الكاف الذى يرجع إلى الأرض ، فالماء الذى ستبلعه الأرض هو ماؤها ، أخرجته لأنها واحدة ، من كائنات الله التى تنفذ أوامره ، وتستر ده امتثالا للأمر ومعنى ذلك أن انتقام الله ليس بعيداً عن مخالفيه وأنه يكمن فى كل شئ وحتى فى الأرض التى يسعون فوقها ، فهى مكان للحياة لأن الله أراد لها ذلك ، ولكنها يمكن أن تكون مصدراً للنقمة لو أراد الله ، ويلاحظ فى تركيب العبارة السابقة ، أن العناصر النحوية تكونت داخلها على النحو التالى : —

أداء نداء للعاقل استعملت لغير العاقل — منادى غير عاقل قصد من وضعه فى هذا المكان معنى نفسى خاص — فعل أمر مناسب للنداء من حيث التأليف ، وقد تدخل الاختيار فى مادته — مفعول به مضاف إلى ضمير المنادى .

ولو لاحظنا تركيب الجملة التالية ، لوجدناها تنتظم العناصر داخلياً بنفس الطريقة النحوية السابقة « وياسماء أقلعي » غير أن الجملة « هنا خالية من المفعول لأن فعلها لازم ، وتماثل الجملتين في التراكيب النحوية بهذه الطريقة ، يدل على دقة التأليف في هذا التركيب ، ولقد يلاحظ على فعل الأمر هنا ، تدخل عنصر الاختيار فيه من حيث مادته فلقد اختار الفعل أقلع بدلا من الفعل ، « كف » مثلا ، لأن الفعل أقلع فيه معنى الارتفاع إلى أعلى فكأن مياه السماء حين تقلع ، لا تقوم بمجرد عملية إمساك استمرار الماء ، وإنما كأن الماء يصعد إلى أعلى بدلاً من أنهماره إلى أسفل ، وذلك كله مطلوب هنا لسرعة عودة الحياة الطبيعية إلى الأرض .

ثم تأتي الجملة التالية « وغيض الماء » وعنصر الاختيار هنا جاء في إيثار صيغة على أخرى فهناك صيغة المبني للمعلوم ، وهي « غاض الماء » بمعنى جف ، وصيغة المبني للمجهول وهي وغيض الماء » التي اختارها التركيب ، ولو نظرنا للصيغة الأولى المتروكة لوجدنا « الماء » فيها فاعلا ، أي كأنه هو الذي جف من تلقاء نفسه ، وقد تأتي صيغ قرآنية أخرى تسيغ مثل هذا التركيب ولكن المراد هنا الإشعار بأن كل القوى الكونية في يد الله خاضعة له منفذه لأوامره ، ومن هنا كان اختيار صيغة المبني للمجهول التي تدل على أن الماء لم يغض من تلقاء نفسه وإنما كان ذلك بفعل فاعل ، وتوجيه موجه .

« وقضي الأمر واستوت على الجودى » جملتان تأتيان بعد سلسلة النداءات والأوامر السابقة ، لكي تبينا النتيجة التي انتهى إليها الموقف ، وهي تحقيق الهدف ، وقد عبر عنه بالجملة الأولى التي اختارت صيغة البناء للمجهول وقد عرفنا سره ، ثم مجيء نائب الفاعل في صيغة المعرف بأل و « أل » من معانيها النحوية أفادة « العهد » أى الشيء المتعارف عليه ، المسكوت عنه ، وهي هنا تستغل في الإشارة إلى النتيجة كأن ذلك الأمر كان متوقعاً معلوماً ، وقد استعمل كلمة الأمر مستغلا القيمة النحوية الكامنة في لام العهد ولم يشأ أن يشير إلى هذا الأمر بلغته الصريحة ، فيقول وقضي هلاك القوم ، أو إفناؤهم إيماء إلى أن هذا الهلاك أو الإفناء أقل من أن يذكر وإنما يشار إليه بهذه الكلمة فحسب ومما يؤكد ذلك ويؤيده ، الجملة التي تأتي بعد ذلك وهي كلمة « استوت على الجودى » فقد أثر التعبير عن السفينة بالإضمار بدلا من ذكر اسمها الصريح ، فقال واستوت ، بدلا من أن يقول واستوت السفينة وهو هنا أيضاً معتمد على أن السفينة معلومة لدى السامع لأنها محور الحديث ، فمن الإجلال ألا يذكر اسمها كأنها شيء غير معلوم ، وكل هذه الأشياء يظهر فيها عنصرا الاختيار والتأليف واضحين .

وقيل بعدا للقوم الظالمين ، هى خاتمة هذه الآية ، ولعله يلاحظ أن كلمة « قيل هنا ، تقابل كلمة « قيل » التى ذكرت فى أول الآية وكأنها بذلك لوحتان فنيتان متماثلتان تزينان ، قاعة جميلة ، أو كأنهما قائمان معماريان يتقابلان فى بهو محكم التنسيق . هكذا رأينا عنصرى الاختيار والتأليف ، يتعاونان فى إبراز البناء الجمالى لهذه الآية ، وذلك هو المراد من النظم ، فإنك تجد هنا دون شك فناً وتنسيقاً ووضعاً متعمداً مختاراً لكل عنصر من عناصر التركيب .

يقول الإمام عبد القاهر عند التعرض لنظم هذه الآية « ومعلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ثم إضافة الماء إلى الكاف ، دون أن يقال ابلعى الماء ثم أن اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة « فعل » الدالة على أنه لم يغض ألا بأمر آمر ، وقدرة قادرة ، ثم تأكيد ذلك ، وتقريره بقوله تعالى : « وقضى الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو « أستوت على الجودى » ثم إضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة بقيل فى الفاتحة (١٧) .

على أن عبد القاهر ، رغم أن كتابة يحمل عنوان « دلائل الإعجاز » لم يتعرض كثيراً للتطبيقات القرآنية ، فالآيات القرآنية التى نوقش نظمها فى كتابه ، معدودة يمكن أن تحصى على أصابع اليدين ، ويمكن أن يقال أن جاذبية الشعر جرت عبد القاهر إلى مجالها جراً جزئياً فى كتابه دلائل الإعجاز ، فلما واصل التأليف بعد ذلك وكتب « أسرار البلاغة كان قد نفض يديه من قضية الإعجاز تماماً ، وتفرغ لمناقشة القضايا الفنية فى الشعر .

النظم والشعر

سبق أن قلنا أن الذين يعالجون الإعجاز القرآن من الناحية البلاغية يعاملون القرآن على أنه نص أدبى على درجة عالية من الجودة والإحكام وأنهم يضطرون للمقارنة بين النص القرآنى — من الناحية البلاغية — والنصوص الأدبية الأخرى ، لكى يثبتوا التفوق والإعجاز للنص القرآنى .

وقد كان الشعر والنثر يذكران كأجناس أدبية مقارنة بالإعجاز القرآنى ، عند الجاحظ والباقلانى وكان هناك اهتمام تفصيلى من الباقلانى بالمقارنة بين الشعر والقرآن ، تحقيقاً لمنهج المخالفة الذى ارتضاه فى إثبات الإعجاز واقتضاه أن يتناول الشعر مركزاً على عيوبه والثغرات التعبيرية التى توجد فى النصوص ذات المستوى الجمالى منه .

لكن عبد القاهر ، يعمد فى مقدمة الدلائل إلى تناول نظرى لقيمة الاستشهاد بالشعر ودراسته والتركيز على النواحى الجمالية فيه لا على نواحى الضعف وهو كذلك يعمد فى الدراسة كلها — التى خصصها لتبيين دلائل الإعجاز — يعمد فى هذه الدراسة إلى الإكثار من مناقشة النصوص الشعرية الجيدة ، بصورة تفوق من حيث العدد النصوص القرآنية التى أختارها للمناقشة ، حتى أن الأبيات الشعرية فى كتابه أكثر بدرجة كبيرة من الآيات القرآنية .

إن اللافت للنظر حقيقة أن عبد القاهر قبل أن يبدأ فى كتابة دلائل الإعجاز ووضع النظرية الجمالية التى يقوم عليها الإعجاز فى رأيه — يخصص فصلا تحت عنوان « الكلام على من زهد فى رواية الشعر ، وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه » ، وهو فى ذلك الفصل يناقش فى أناة حجج الذين يتعصبون ضد الشعر من المشتغلين بالدراسات الدينية وحججهم تلك لا تخلوا عن واحد من ثلاثة أمور : —

أما أنهم يعيبون الشعر من أجل « ما فيه من هزل أو سخف وهجاء وسب وكذب باطل على الجملة ، أو لأنه كلام موزون مقفى يغرى وزنه وتقفيته بالغناء ، وفى ذلك ما فيه عندهم من الناحية الأخلاقية ، أو لأن السلوك الشخصى للشعراء فى الجملة غير محمود ، وتلك جميعاً حجج يوردها عبد القاهر ويفندها ، ويثبت لهم فى المقابل أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يقول أن من الشعر لحكمة وأن من البيان لسحراً وكيف نسيت أمره صلى الله عليه وسلم يقول الشعر ووعده عليه الجنة وقوله لحسان « قل وروح القدس معك » وسماعه له واستنشاده إياه ، وعلمه صلى الله عليه وسلم به واستحسانه له وارتياحه عند سماعه (١٨) ثم يورد عبد القاهر كثيراً من المواقف التى استنشد فيها الرسول شعراً أو استحسنه أو صحح فيه شعراً قبل إمامه وبه بعض الخطأ ، ويرى أن قول الله تعالى : « وما علمناه الشعر وما ينبغى له » لم يكن ذما للشعر ولا حطاً من شأنه وإنما كان الشعر فى ذلك مثل الخط فكما أن الرسول كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ولم يكن ذلك يعنى أن القراءة والكتابة والخط مما يعاب ، بل دعا القرآن لها وحث عليها وإنما كان الهدف التأكيد على معجزة الرسول وعلى أنه أمى لم يقرأ كتب الأولين ولم يعرف ثقافتهم ومع ذلك فقد جاء بهذا البيان المعجز وفى هذا دلالة على أن هذا كلام الله لا كلام البشر . كذلك نفى عنه الشعر من هذه الزاوية تأكيداً إلى أنه لم يكن كذلك واحداً من الذين يحاولون صناعة الكلام البليغ المحكم ، وينشدون أن يأتى كلامهم على درجة معينة من الجمال حتى يكون القرآن بذلك امتداداً لهذه المحاولات ولتلك الإجادات وإنما نفى عنه من البداية تلك الصفة تأكيداً لأن كلامه البليغ الذى يقوله إنما هو من عند الله وليس من عند البشر فالشعر من هذه الزاوية مثل الخط ، ولعل فى ذلك مدحاً له لا ذماً . يقول عبد القاهر « وسبيل الوزن فى منعه علية السلام سبيل الخط حين جعل عايه السلام لا

يقرأ ولا يكتب فى أن لم يكن المنع كراهية كانت فى الخط ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر والدلالة أقوى وأظهر (١٩) .

ومن هنا فان الشعر إذا صرفنا النظر عن الاعتراضات الشكلية التى يوردها أعداؤه — فن قولى جميل لم يقف منه الدين موقف عداء ولا نفى وينبغى أن يورد فى مجال مناقشة الإعجاز القرآنى لا لتبين نواقصه كما فعل الباقلانى ، وإنما كما يقول عبد القاهر « أردته لا عرف به مكان بلاغة واجعله مثالا فى براعة فى تفسير كتاب وسنة — وانظر إلى نظمه ونظم القرآن فأرى موضع الإعجاز واقف على الجهة التى منها كان واتبين الفصل والفرقان » (٢٠) .

وهذا التمهيد النظرى الذى وضعه عبد القاهر فى مقدمة كتابه أتبعه بتطبيق عملى تعرض فيه لمناقشة كثير من النصوص الشعرية الجميلة لشعراء قدماء أو محدثين ، وذلك فى مجال إخراج التصور النظرى لنظريته فى النظم إلى التطبيق العملى .

وعبد القاهر يستشهد كثيراً بالمتنبى والبحترى ، ويستشهد كذلك بأبى تمام ، وابن المعتز ، وكثير وغيرهم من الشعراء قدماء ومحدثين ، ولكنه لم يورد شواهد للشاعر الكبير الذى كان معاصراً له وهو أبو العلاء المعرى الذى توفى سنة ٤٤٩ هـ على حين توفى عبد القاهر سنة ٤٧١ والمعاصرة حجاب كما يقولون .

إن هذا الذى فعله عبد القاهر لم يكن شيئاً هيناً ، ولكنه كان عملا ذا قيمة كبيرة ، وخاصة حين نتصور ذلك اللون من الجفاء المفتعل بين دراسى الإعجاز القرآنى وبين الجمال الشعرى . . لقد كان من شأن هذا الجفاء أن يضر بالمستوى الجمالى لفن العرب العريق ، والذى قالوا عنه أنه ديوانهم ، ولكن عبد القاهر أزال ذلك الجفاء وأبان أن أساليب اللغة الجمالية ، لابد أن تستفيد من طريقة التعبير المعجز فى القرآن ، وإن من الممكن أن نستخرج نظرية تفسر سر الجمال التعبيرى فى القرآن ، وتصلح فى الوقت ذاته للتطبيق على الأدب العربى فى نصوصه الشعرية والنثرية ، وإن من الممكن تبعاً لهذه النظرية (وهى نظرية النظم) القول بأن القرآن لا يختلف عن كلام العرب المحكم فى النوع فذلك يناقض دعوى الإعجاز وإنما يختلف فى الدرجة فقط . فهنا نظرية فى النظم ، يبلغ القرآن من خلالها مدى شديد الإحكام فى التعبير ويحاول الأدب عامة والشعر خاصة السير فى طريق هذا الإحكام .

* * *

لعل الأساس النظرى الفلسفى لعلم الأسلوب قد اتضح الآن من خلال مناقشة النظم النظم وعلاقته بالإعجاز القرآنى ، والفن الشعرى ، وحين تقوم محاولة لاستخلاص — هذه النظرية من خلال أساليب اللغة ، فان هذا الاستخلاص ينبغى أن يتم على أساس من عنصرين هما : الاختيار والتأليف على أن يكون الأمر كله دائراً فى إطار المعانى النحوية .

ولكى يتضح دور كل من العنصرين فى بناء الأسلوب ، فان علينا أن نتصور أن هناك مشابهة بين عملية البناء الهندسى فى فن العمارة مثلا ، وبين عملية البناء اللغوى للأسلوب ولنتذكر أن كلتا العمليتين تمر بالمرحلتين التاليتين :

١ — المرحلة الأولى : اختيار مادة النظم الذى يصاغ منها البناء ، والتى تتناسب مع الموقف ، وكما يجد البانى المعمارى نفسه أمام مجموعة من المواد البنائية يختار أحداها تبعاً لطبيعة الموقع والمكان والهدف ، فان الصانع اللغوى يجد أمامه كذلك مجال الاختيار بين العناصر النحوية المختلفة ، فهو حين يعبر عن إنسان ما يستطيع أن يختار مثلا بين (محمد ، رجل ، الرجل ، الذى أعرفه ، هذا الإنسان ، هو) وكل هذه عناصر تتفاوت بين العلمية والتنكير والتعريف بالألف واللام ، الموصولية والإشارة او الضمير وكل اختيار لكل عنصر من هذه العناصر ينبغى أن يتم بناء على ملاءمته لموقف معين ، لأن لكل عنصر نحوى إمكانية معينة فى أداء المعنى

٢ — المرحلة الثانية : التأليف بين المواد التى اختيرت فكثيراً ما تشابه المواد الخام فى بيوت مدينة بأكملها ، ولكن يختلف تنسيقها وتأليفها اختلافاً كبيراً يجعل أحدها آية فى فن العمارة على حين يظل غيره مجرد مأوى سكنى لا فن فيه ، وكذلك على مستوى الجملة يمكن أن يختلف المستوى الجمالى للصيغ اختلافاً كبيراً ، تبعاً لنوع التأليف تقديماً ، أو تأخيراً ، وكذلك فى تناسب العناصر المتجاورة ، وفى تناسب الجمل التى تضم إلى بعضها البعض ، وواضح أن ذلك التأليف أيضاً يتم فى ضوء المعانى النحوية . وهذا التقسيم تكفل علم المعانى فى البلاغة بتغطية جانب منه ، وتحاول بعض الدراسات الأسلوبية المعاصرة متابعته وتغطية جوانب القصور فيه .

الهـــوامش

(١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى تعليق محمد رشيد رضا طبعة المنار ١٣١٦ هـ

(٢) السابق ١٩٤ .

(٣) السابق ٣٠١ و ١٨٣ .

(٤) السابق ص ٤٤ .

(٥) انظر فى الدلائل على سبيل المثال ص ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ، ٣٠٣ .

(٦) انظر أسرار البلاغة تعليق أحمد مصطفى المراغى : ط أولى (١٩٤٨ (ص ٤٠ .
(٧) دلائل الإعجاز ١٩٢ ، ٣٠٣ .
(٨) السابق ١٩٤ .
(٩) السابق : ٣٠٠ .
(١٠) السابق ، ص ٣٠٠ .
(١١) دلائل الأعجاز ص ٤٠ .
(١٢) السابق ص ٧٠ .

(١٣) أنظر : الصورة الشعرية فى البلاغة والنقد العربى : أحمد درويش رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة ص ٩٧ وما بعدها ، وانظر كذلك ، صلة الشعر بالفنون الجميلة بين أرسطو والعرب : د . محمد غنيمى — مجلة المجلة يولية سنة ١٩٦٠ .

(١٤) دلائل الإعجاز ص ٦٤ .
(١٥) دلائل الإعجاز ص ٣٠٢ .
(١٦) السابق ٣٠٦ .
(١٧) دلائل الإعجاز ص ٣٧ .
(١٨) السابق ص ٩ وما بعدها .
(١٩) السابق ص ٢٢ .
(٢٠) السابق ص ٢٢ .

الفهرس

مطبعة التقدم
ت : ٨٤١٤٢١

رقم الايداع بدار الكتب القومية

١٩٨٥ / ٥٥٧٠